Google

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

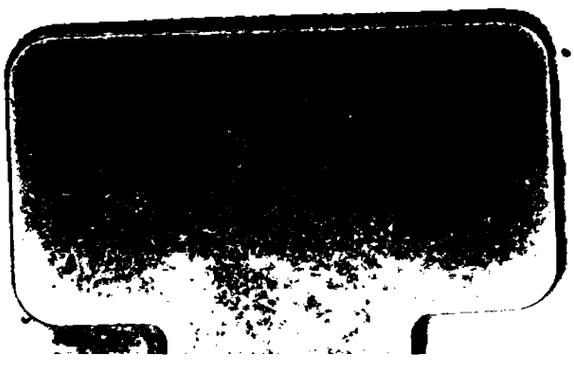
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

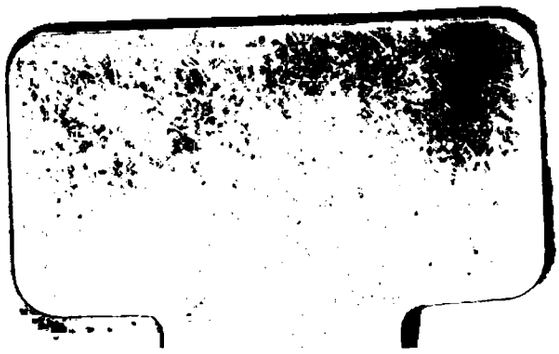
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

600074143P



600074143P



RÉSUMÉS

PHILOSOPHIQUES

PAR

P. L. LEZAUD.

Locke.
Helvétius.
J. J. Rousseau.
Fragments.
Platon.
Aristote.
Cicéron.
Méditations.

Complectar brevi, disseram pluribus.
(CICÉRON, *Orator*, XXIX.)

PARIS,
LIBRAIRIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,
IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE,
RUE JACOB, 56.

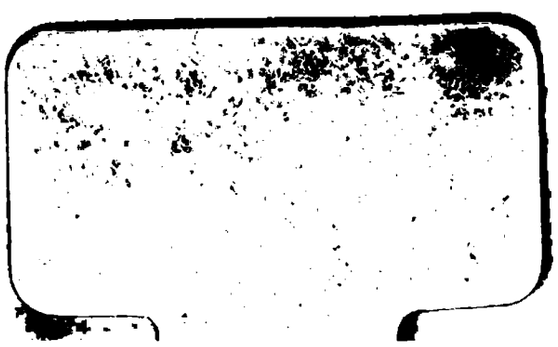
1853

265. c. 43.

RÉSUMÉS

PHILOSOPHIQUES.

600074143P



RÉSUMÉS

PHILOSOPHIQUES.

arrivent et en quoi ils s'en égarent ! c'est là principale utilité qu'on doit tirer de ses lectures (1). »

Or, le fait de rechercher les idées essentielles sur lesquelles doit porter le jugement; les réunir, les pressurer de manière à en faire ressortir la pensée qu'elles renferment, est ce que j'appelle résumer; et appliquer le même travail à la comparaison des systèmes opposés, afin d'en apprécier les rapports, c'est méditer.

Le but de la méditation est l'invention.

Inventer, en effet, c'est comparer des rapports connus, pour en conclure de nouveaux rapports; c'est présenter les choses sous un nouveau point de vue; c'est trouver en elles des rapports ignorés.

En quoi il est évident que lire, résumer, méditer, sont les trois moyens logiques d'acquérir des idées, et par elles d'arriver à l'invention, à la connaissance du vrai.

Or, lire, c'est prêter son attention à l'intelligence de rapports indiqués. — Résumer, c'est écarter les idées intermédiaires qui lient ces rapports. — Méditer, c'est les comparer, les juger; c'est inventer.

Lire, en un mot, c'est comprendre. Résumer, c'est discerner. Méditer, c'est juger.

En sorte qu'à la lecture se rapportent l'attention et la mémoire verbale; — au résumé, la réflexion,

(1) Pascal, *Pensées*, 1re partie, xe.

l'observation, le discernement, la mémoire idéale; — à la méditation, le raisonnement, le jugement, l'invention; toutes facultés productrices de nos idées, et dont la force et l'étendue constituent celles de l'esprit.

D'où la conséquence nécessaire que, lire, résumer, méditer, c'est exercer les facultés vitales de l'intelligence, c'est augmenter en nous la puissance de la pensée, et, comme eût dit Montaigne, c'est la *forger*, au lieu de la *meubler*.

Tels sont les effets que produit sur l'entendement le travail de ses facultés, appliqué à des idées qui lui sont étrangères; maintenant, le résultat de cette action n'est-il qu'un simple accroissement de force pour l'esprit qui agit; ou bien, tout en acquérant cet avantage, a-t-il encore celui de fournir, par la transformation qu'il fait subir aux pensées d'autrui, un nouveau sujet de travail intellectuel? Voilà ce que nous laissons au lecteur le soin d'examiner.

Première Partie.

PHILOSOPHIE MODERNE.

LOCKE. — Essais sur l'Entendement humain.

HELVÉTIUS. — De l'Esprit.

J. J. ROUSSEAU. — Préface de Narcisse. — Discours sur l'Inégalité. — Émile.

FRAGMENTS.

AVERTISSEMENT.

Bien que publiés postérieurement à la Morale et à la Politique de Platon, d'Aristote et de Cicéron, les résumés qu'on va lire (1) leur sont antérieurs de quelques années : ce sont nos premiers essais, je dirai nos premiers pas dans une carrière nouvelle. — D'autres, avant nous, se sont appliqués à choisir, parmi des faits accomplis, les plus remarquables, et, les coordonnant, ont composé un abrégé histori-

(1) Je veux parler des résumés de Locke, d'Helvétius et de Rousseau. J'ajouterai que l'ordre des matières contenues dans ce volume est rationnel. J'y ai réfléchi longtemps et je crois qu'il est nécessaire de le conserver. A l'égard des notes dont j'avais accompagné les résumés de Platon et d'Aristote, j'ai compris qu'elles ne répondaient pas au sérieux du livre, qu'elles étaient inutiles ; je les ai supprimées. J'en dirai autant du Théétète.
L. L.

que. — D'autres, suivant la génération des idées dans leurs développements successifs, se sont étudiés à nous faire connaître la méthode des philosophes, leurs principes, les conséquences qui s'en déduisent, et ils nous ont donné une histoire de la philosophie. — Enfin, il en est qui, passionnés pour la gloire d'un homme, ont cru devoir apprécier l'influence de sa doctrine à différentes époques, et nous avons eu la critique de toutes les écoles qui lui étaient opposées. — Mais en est-il qui, frappés des entraves que la multitude des livres apporte à la découverte de la vérité, en même temps que persuadés de la nécessité de juger les divers systèmes que l'esprit humain a conçus pour l'expliquer, comprenant, au surplus, qu'une doctrine est d'autant plus facile à saisir que son exposé est plus court et plus net, aient cherché à mettre en lumière ce que les génies les plus éminents dans la science ont pu dire d'essentiel, de conforme à l'idée, à la notion du vrai que chacun de nous porte en lui-même, à ce criterium de toutes les conceptions, de tous les jugements, de tout ce qui est? — Enfin, je demanderai si, dans ce genre, il est un auteur dont on puisse dire que, substitué à

l'écrivain qu'il fait parler, il reproduit son œuvre en la réduisant, continue son discours en le resserrant, expose ses idées en les condensant, et ne considérant que sa pensée, la transforme, il est vrai, mais la réfléchit à l'intelligence pure et sans nuages. — Or, sans rien préjuger sur ce qui a été fait, voilà ce que nous avons tâché de faire, ou autrement l'idéal que nous avons poursuivi. Nous n'avons imité personne; mais, convaincu de la nécessité de résumer pour poser nettement les questions, les ramener aux éléments les plus simples de leur difficulté, aux indications du précepte, nous avons joint l'autorité de l'exemple; et, bien qu'il soit permis au lecteur de se montrer peu satisfait de notre travail, nous croyons cependant qu'avec de la réflexion, il lui sera impossible d'en méconnaître l'utilité.

LOCKE.

AVANT-PROPOS.

Locke, dans la préface de son livre sur l'Entendement humain, en reconnaît l'imperfection. Ainsi, s'adressant au lecteur : — « Si vous trouvez l'ouvrage trop court, je serai bien aise que ce que j'ai écrit vous fasse souhaiter que j'eusse été plus long ; et, s'il vous paraît trop long, vous devez vous en prendre à la matière (1) ; car, lorsque je commençai de mettre la main à la plume, je crus que tout ce que j'avais à dire pouvait être renfermé dans une feuille de papier ; mais, à mesure que j'avançai, je découvris toujours plus de pays, et ces découvertes

(1) L'excuse est mauvaise, Locke va le prouver immédiatement.

que je faisais m'engageant dans de nouvelles recherches, l'ouvrage parvint insensiblement à la grosseur où vous le voyez présentement. *Je ne veux pas nier qu'on ne pût le réduire peut-être à un plus petit volume*, parce que la manière dont il a été écrit, par parcelles, à diverses reprises et en différents intervalles de temps, a pu m'entraîner dans quelques répétitions. Mais, à vous parler franchement, je n'ai présentement ni le courage ni le loisir de le faire plus court ; » ce qui a fait dire à M. Cousin que Locke n'était bien en état de composer son livre que lorsqu'il l'eut fini. Or ce que Locke n'a pas eu *le loisir* de recommencer, j'ai eu *le courage* de le refaire, observant, dans l'exposition des pensées, le même ordre, la même suite; conservant au livre les mêmes divisions : seulement, j'ai retranché ce qu'il y avait de moins essentiel, et resserré ce qui était trop étendu.

LOCKE.

ESSAIS

SUR

L'ENTENDEMENT HUMAIN.

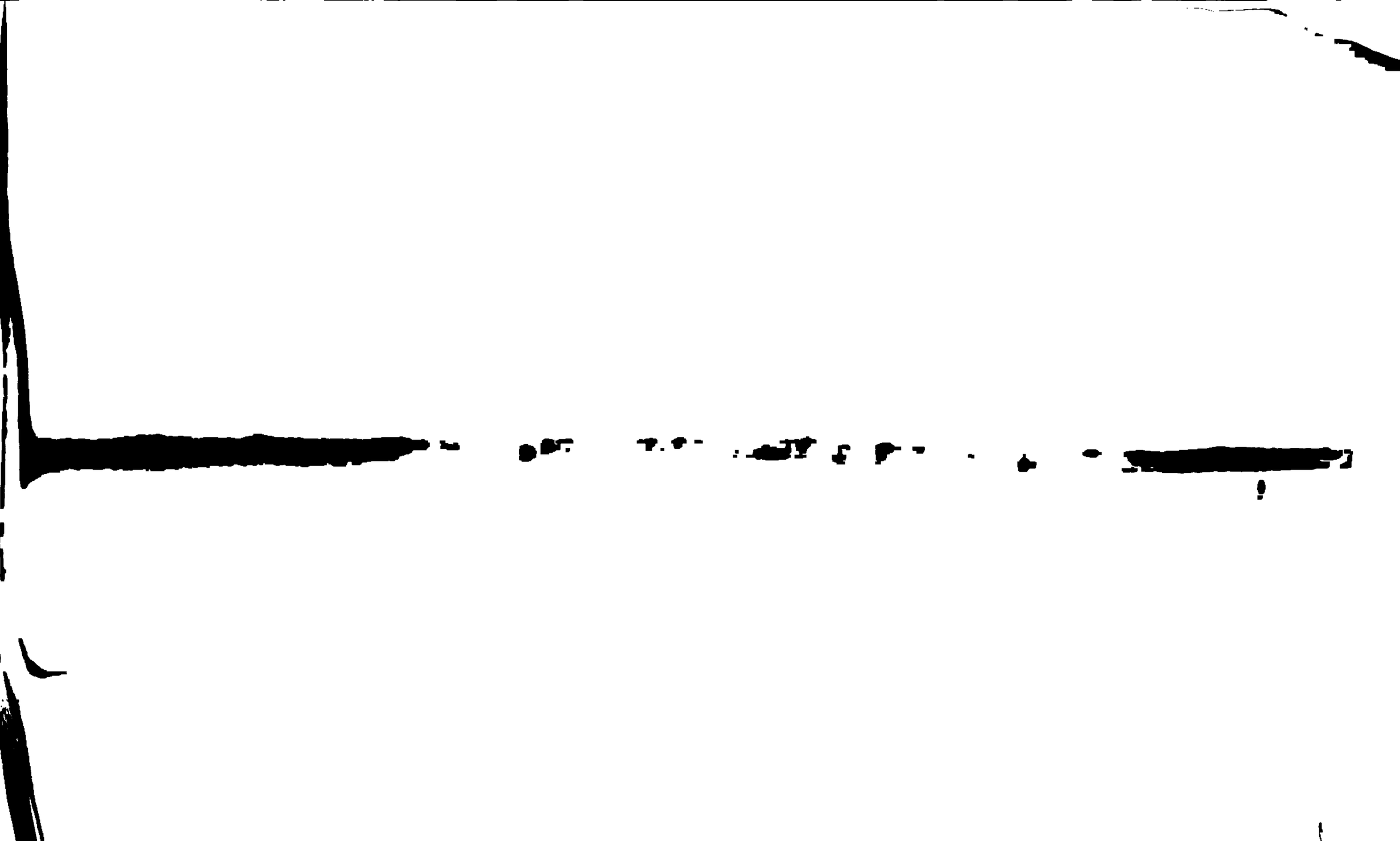
INTRODUCTION.

1. De l'entendement.

L'entendement, semblable à l'œil, nous fait voir et comprendre toutes les autres choses; mais il ne s'aperçoit pas lui-même.

2. De la compréhension.

Par l'intelligence des limites ou de la capacité de notre compréhension, nous négligeons les connaissances qu'il nous est inutile ou impossible d'acquérir, pour ne nous attacher qu'aux vérités dont la connaissance nous est possible et nécessaire.



MIER.

NÉES.

I.

ns l'esprit de l'homme.

èrent leurs connaissances
oint innées.

acquièrent leurs con-
nt point innées, car les
es connaissances qu'ils
facultés naturelles.
ont reçus d'un consen-
clut qu'ils sont innés.
car les hommes ont pu
'ormité de sentiments.

Ce qui est est; il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.

Ces deux propositions ne sont pas universellement reçues.

Elles ne sont pas gravées naturellement dans l'âme, puisqu'elles ne sont pas connues des idiots : or, si l'on peut assurer qu'une vérité est dans l'esprit, bien que celui-ci n'en ait jamais eu connaissance, ce ne peut être que parce que l'intelligence a la faculté de connaître cette vérité; et, cette faculté s'étendant à toutes les autres vérités, il s'ensuit que toutes les vérités que l'on pourra connaître seront autant de vérités innées.

Mais, dira-t-on, les hommes connaissent ces vérités, et y donnent leur consentement dès qu'ils viennent à avoir l'usage de leur raison.

A cela je réponds que, si pour connaître ces vérités l'homme a besoin de faire usage de sa raison, il s'ensuit que toutes les vérités que sa raison peut lui faire connaître d'une manière certaine et indubitable, sont naturellement gravées dans son esprit.

De plus, si ces principes sont innés, il est faux de dire que la raison les découvre; car c'est dire que l'homme connaît et ne connaît pas ces sortes de vérités.

Quand on commence à faire usage de sa raison, on ne commence pas à connaître les maximes générales qu'on veut faire passer pour innées, parce qu'avant de faire usage de sa raison, l'esprit n'a pas formé les idées générales et abstraites d'où résultent les maximes générales qu'on prétend mal à propos être innées.

De ce que l'on connaît ces maximes lorsqu'on vient à faire usage de sa raison, il ne s'ensuit nullement qu'elles aient à cet égard aucunes prérogatives qui les distinguent des autres vérités.

Quand on commencerait de les connaître dès qu'on vient à faire usage de sa raison, cela ne prouverait point qu'elles soient innées.

Cela prouve seulement que l'esprit, s'étant fait des idées générales, comprend les termes généraux qui les représentent.

§ 2. Par quels degrés l'esprit vient à connaître plusieurs vérités.

D'abord les sens remplissent l'esprit d'idées sensibles auxquelles il donne des noms; puis, remarquant dans les objets certaines qualités, il désigne ces qualités par des mots qu'il applique à toutes les qualités de même espèce; il acquiert par là des idées abstraites, des idées générales. On voit donc que nos premières idées sont des idées sensibles. Notre esprit, comparant ensuite ces diverses idées entre elles, apprend à les distinguer les unes des autres.

Les enfants connaissent ces différences, même avant que de parler.

Un enfant ne vient à connaître que trois et quatre sont égaux à sept que lorsqu'il a appris à compter jusqu'à sept et qu'il a acquis l'idée de ce qu'on nomme égalité. Alors s'il acquiesce si facilement à cette proposition, ce n'est pas parce qu'elle est innée, c'est parce que les idées désignées par les mots trois et quatre égalent sept sont claires et distinctes pour lui.

C'est ainsi que plus tard il donne son consentement aux principes généraux que l'on prétend être innés, lorsque, après s'être rendu les idées dont se composent ces principes claires et distinctes, il les joint dans son esprit, et remarque qu'elles se conviennent.

De ce qu'on reçoit ces maximes dès qu'elles sont proposées et conçues, il ne s'ensuit pas qu'elles soient innées; car il faudrait admettre comme innées toutes les propositions évidentes par elles-mêmes, de plus toutes les idées dont se composeraient ces propositions, ce qui serait absurde.

Les propositions moins générales, comme, Le vert n'est pas le rouge, sont plutôt connues que les maximes universelles qu'on veut faire passer pour innées. D'où il s'ensuit que les propositions moins générales ne sont pas une conséquence des plus générales.

Ce qui prouve que les propositions qu'on appelle innées ne le sont pas, c'est qu'elles ne sont connues qu'après qu'on les a proposées. Si elles étaient innées, on n'aurait pas besoin de les proposer.

Ces propositions sont le résultat d'observations particulières.

Si l'on dit qu'elles sont connues implicitement avant que d'être proposées, ou cela signifie que l'esprit est capable de les connaître (et alors toutes les propositions mathématiques seront innées), ou cela ne signifie rien.

La conséquence qu'on veut tirer de ce qu'on reçoit ces propositions dès qu'on les entend prononcer, est fondée sur cette fausse supposition, qu'en apprenant ces propositions on n'apprend rien de nouveau.

Cette supposition est évidemment fausse; car dans toutes les propositions il n'y a rien d'inné, ni les termes qu'expriment ces propositions, ni l'usage qu'on en fait pour désigner les idées que ces propositions renferment, ni enfin les idées mêmes que ces termes signifient; puisqu'il n'y a rien d'inné dans ces propositions, nous avons donc tout appris.

Les propositions qu'on veut faire passer pour innées

ne le sont pas, parce qu'elles ne sont pas universellement reçues.

Elles ne sont point connues avant toutes choses, par conséquent elles ne sont point innées; car il est impossible qu'une vérité innée soit inconnue à une personne qui connaît déjà quelque autre chose. Si elles étaient innées, elles seraient les premiers objets de la pensée.

Elles ne sont point innées, parce qu'elles paraissent moins où elles devraient se montrer avec plus d'éclat : ainsi, par exemple, dans les enfants, les imbéciles, les sauvages, chez lesquels on n'aperçoit aucune trace de ces maximes générales.

CHAPITRE II.

Qu'il n'y a point de principes de pratique qui soient innés.

§ 1. Il n'y a point de principe de morale si clair ni si généralement reçu que les maximes spéculatives dont on vient de parler.

Tous les hommes ne regardent pas la fidélité et la justice comme des principes; car les brigands violent certainement la justice lorsqu'ils dépouillent les autres hommes; et s'ils l'observent parmi eux, ce n'est pas comme un principe naturellement gravé dans leur âme, mais comme une règle nécessaire pour conserver leur société.

On objecte que les hommes démentent par leurs actions ce qu'ils croient dans leur âme.

Je réponds qu'on ne peut mieux connaître les pensées des hommes que par leurs actions. Enfin, des hommes par leurs actions, d'autres par leurs paroles, ont fait voir que ces principes n'étaient pas universellement reçus, et par là qu'ils n'étaient pas innés.

Si ces principes étaient innés, ils agiraient en nous, et il nous serait impossible de ne pas les suivre, comme il nous est impossible de ne pas désirer d'être heureux, de ne pas craindre d'être misérables.

Les règles de morale ont besoin d'être prouvées, donc elles ne sont point innées; car toute règle de morale innée doit être évidente par elle-même; et si elle ne l'est pas, c'est une preuve qu'elle a été déduite par voie de raisonnement.

S'il y avait des principes de pratique innés, Dieu aurait gravé dans notre âme les raisons pour lesquelles nous devons les observer, et tous les hommes n'auraient à cet égard qu'une même opinion.

Tous les hommes approuvent généralement la vertu, non pas à cause qu'elle est innée, mais parce qu'elle est utile, parce qu'ils se sont aperçus, par leurs observations, que le contraire de la vertu ou le vice produisait des grands maux.

§ 2. La conscience ne prouve pas qu'il y ait aucune règle de morale innée.

Certains hommes, par leurs observations, ont pu reconnaître la justice et l'obligation de certains principes de morale. D'autres ont pu en être instruits par l'éducation; et cette persuasion une fois établie met en action leur conscience, qui n'est autre chose que l'opinion que

nous avons nous-mêmes de la rectitude morale ou de la perversité de nos actions.

D'ailleurs, si la conscience était une preuve de l'existence des principes innés, ces principes pourraient être opposés les uns aux autres. Il n'y aurait donc plus de règle fixe.

Les hommes ont des principes de pratique opposés les uns aux autres : donc ces principes ne sont point innés.

Des nations entières rejettent plusieurs règles de morale.

On objectera peut-être qu'il ne s'ensuit pas qu'une règle soit inconnue, de ce qu'elle est violée; car ceux qui n'observent pas la règle ne laissent pas de la recevoir en qualité de loi. Mais il est absurde de dire que tout un peuple rejette une loi de la justice et de la vérité de laquelle il est convaincu.

Cette permission publique de violer la loi prouve que cette loi n'est pas innée; car l'idée de loi suppose un législateur, des récompenses et des peines.

Or, est-il raisonnable de dire que tout un peuple rejette une loi lorsqu'il a devant les yeux les châtiments réservés à ceux qui la violent?

A cela on répond que ces principes innés ne peuvent être corrompus et effacés entièrement de l'esprit des hommes.

Si ces principes ne peuvent pas être effacés, nous devons les trouver dans tous les hommes.

S'ils peuvent être altérés par des notions étrangères, ils doivent paraître avec plus d'éclat lorsqu'ils sont plus près de leur source.

§ 3. Par quels degrés les hommes viennent communément à recevoir certaines choses pour principes.

Semblables au papier blanc où l'on imprime toute es-

pèce de caractères, les enfants admettent dans leur esprit tout ce qu'on veut y faire entrer ; plus tard, ne pouvant pas découvrir la source de certaines idées, il les regardent comme des impressions de Dieu et de la nature ; le respect que les autres hommes ont pour ces mêmes idées fortifie leur erreur, que les affaires, les plaisirs et la paresse les empêchent de chercher à reconnaître.

CHAPITRE III.

Autres considérations touchant les principes innés, tant ceux qui regardent la spéculation que ceux qui appartiennent à la pratique.

§ 1. Des principes ne sauraient être innés, à moins que les idées dont ils sont composés ne le soient aussi.

Les principes ne sauraient être innés, à moins que les idées dont ils sont composés ne le soient aussi. Or ces idées ne sont point innées ; car, par exemple, dans ce principe, *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps*, qui pourra soutenir que les idées d'impossibilité et d'identité soient innées ? Est-ce en vertu du principe ci-dessus qu'un enfant reconnaît que sa nourrice n'est pas une étrangère ?

§ 2. L'idée de Dieu n'est point innée.

Il s'est trouvé des peuples qui n'avaient aucune idée de Dieu, d'où l'on pourrait raisonnablement conclure

que l'idée de Dieu n'est point innée. Mais supposé que ce mot soit généralement connu, il ne s'ensuit nullement de là que l'idée de Dieu soit innée.

Des hommes, en faisant des réflexions sérieuses sur les causes des choses, ont pu les rapporter à leur véritable origine, ont pu reconnaître l'existence de Dieu.

Cette notion a été communiquée par eux à d'autres hommes, qui, l'ayant une fois reçue et en reconnaissant l'importance, ont fait en sorte, en la propageant, qu'elle ne se perdît jamais.

Il est convenable à la bonté de Dieu que tous les hommes aient une idée de lui : donc Dieu a gravé cette idée dans l'âme de tous les hommes.

Cette conclusion n'est pas juste ; car si elle l'était, Dieu, par la même raison, aurait gravé dans l'âme des hommes ce qui leur importe le plus de savoir.

Si Dieu n'a pas gravé dans l'âme des hommes l'idée de son existence, il leur a donné des facultés capables de la reconnaître.

Si l'idée de Dieu était innée, elle ne varierait pas suivant les peuples, suivant les personnes.

A cela on répond que, parmi toutes les notions du monde, les sages ont eu de véritables idées de l'unité et de l'infinité de Dieu.

Mais il s'ensuit naturellement de là que les idées les plus parfaites que les hommes aient de Dieu n'ont pas été naturellement gravées dans leur âme, mais qu'ils les ont acquises par leur méditation.

Si l'idée de Dieu n'est pas innée, il n'en existe pas qui soit innée.

L'idée de la substance n'est point innée, car nous n'en avons aucune idée distincte. Cette idée n'est que le support des idées que nous connaissons.

LIVRE PREMIER.

DES NOTIONS INNÉES.

CHAPITRE I.

Qu'il n'y a point de principes innés dans l'esprit de l'homme.

§ 1. La manière dont les hommes acquièrent leurs connaissances prouve qu'elles ne sont point innées.

La manière dont les hommes acquièrent leurs connaissances prouve qu'elles ne sont point innées, car les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont par le simple usage de leurs facultés naturelles.

On dit que certains principes sont reçus d'un consentement universel, d'où l'on conclut qu'ils sont innés. Conclusion qui n'est pas vraie, car les hommes ont pu arriver d'eux-mêmes à cette uniformité de sentiments.

LIVRE SECOND.

DES IDÉES.

CHAPITRE I.

Où l'on traite des idées en général, et où l'on examine par occasion si l'âme de l'homme pense toujours.

Ce qu'on nomme idée est l'objet de la pensée.

Toutes les idées viennent par sensation ou par réflexion.

Nos sens étant frappés par certains objets extérieurs font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses. Voilà la sensation. Elle a pour objet le monde extérieur.

La perception des opérations de notre âme appliquées aux idées qu'elle a reçues par les sens, voilà la seconde source de nos idées ou la réflexion. Elle consiste dans la connaissance et dans la direction que l'âme prend de ces différentes opérations, lesquelles deviennent son objet.

Les premières idées des enfants sont des idées sensibles, parce qu'il ne leur faut que des sens pour acquérir ces idées. Ils en acquièrent plus ou moins, selon que différents objets frappent leur imagination.

Les idées qui viennent par réflexion sont plus tard dans l'esprit, parce qu'il faut de l'attention pour les découvrir.

L'âme commence d'avoir des idées lorsqu'elle commence d'apercevoir; car avoir des idées et avoir des perceptions, c'est une seule et même chose.

On a soutenu que l'âme pense toujours; mais cela n'est pas, parce qu'on ne saurait le prouver. D'ailleurs la perception des idées est à l'âme ce que le mouvement est au corps, à savoir, une de ses opérations, et non ce qui en constitue l'essence.

Donc il n'est pas plus nécessaire à l'âme de penser toujours, qu'il ne l'est au corps d'être toujours en mouvement.

De plus, nous ne saurions penser sans avoir le sentiment de la pensée. Or, dans un profond sommeil, nous n'avons aucun sentiment de la pensée.

Il est impossible de convaincre ceux qui dorment sans faire aucun songe, qu'ils pensent pendant leur sommeil. Réveillez un homme profondément endormi, et demandez-lui à quoi il pensait pendant son sommeil. S'il ne sent pas lui-même qu'il a pensé, il faut être grand devin pour pouvoir s'assurer qu'il n'a pas laissé de penser effectivement.

L'homme commence d'avoir des idées dès qu'il a quelque sensation; car il ne paraît aucune idée dans l'âme avant que les sens y en aient introduit.

C'est par ces impressions que l'esprit semble d'abord s'exercer. Plus tard, venant à réfléchir sur ses propres

opérations au sujet des idées acquises par sensation, il acquiert de nouvelles idées que j'appelle idées de réflexion.

La première capacité de l'entendement consiste donc en ce que l'âme est propre à recevoir les impressions qui se font en elle, ou par les objets extérieurs à la faveur des sens, ou par ses propres opérations, lorsqu'elle réfléchit sur ces opérations.

Semblable au miroir, l'entendement est pour l'ordinaire passif dans la réception des idées simples.

CHAPITRE II.

Des idées simples.

§ 1. Idées qui ne sont pas composées.

Quoique les qualités des objets ne forment qu'un seul tout, il est reconnu pour certain que les idées que ces diverses qualités produisent dans l'âme y entrent par les sens d'une manière simple et sans mélange.

§ 2. L'esprit ne peut ni faire ni détruire des idées simples.

L'esprit, en combinant ces idées entre elles, peut bien former des idées complexes, mais il ne peut faire ou détruire une seule idée simple.

CHAPITRE III.

Division des idées simples.

§ 1. Idées qui viennent dans l'esprit par un seul sens.

Telles sont les idées des couleurs, des sons, des saveurs.

Il y a peu d'idées simples qui aient des noms.

CHAPITRE IV.

De la solidité.

C'est par l'attouchement que nous vient l'idée de la solidité. Elle est causée par la résistance qu'oppose un corps à l'approche de deux corps qui se meuvent l'un vers l'autre.

La solidité est inhérente au corps, de quelque manière qu'il soit modifié.

La solidité remplit l'espace.

Tout corps solide qui occupe un espace, en exclut tout autre corps solide.

La solidité est différente de l'espace, car l'espace pur n'oppose aucune résistance à l'approche de deux corps

solides. Deux corps qui, sans déplacer aucune chose solide, s'approchent jusqu'à la rencontre de leurs deux surfaces, nous donnent une idée de l'espace sans solidité.

La solidité diffère de la dureté en ce que la solidité consiste dans la résistance qu'oppose un corps à l'approche de deux autres corps ; au lieu que la dureté consiste dans une forte union de certaines parties de matière qui composent des amas d'une grosseur sensible, de sorte que toute la masse ne change pas aisément de figure.

Les parties les plus dures de la matière ne sont pas plus solides que les plus molles, parce que les unes et les autres, tant qu'elles sont entre deux corps, en empêchent l'approche.

L'étendue du corps est distincte de l'étendue de l'espace ; car l'étendue du corps est une union ou continuité de parties solides, divisibles et capables de mouvement, au lieu que l'étendue de l'espace est une continuité de parties non solides, indivisibles et immobiles.

CHAPITRE V.

Des idées simples qui nous viennent par divers sens.

Telles sont les idées de l'espace ou de l'étendue, de la figure, du mouvement et du repos.

CHAPITRE VI.

Des idées simples qui nous viennent par réflexion.

L'esprit, faisant réflexion sur lui-même et considérant ses propres opérations par rapport aux idées acquises par voie de sensation, acquiert de nouvelles idées.

Telles sont les idées de la perception, de la volonté et du souvenir, du discernement, du jugement, de la connaissance, de la croyance.

CHAPITRE VII.

Des idées simples qui viennent par sensation et par réflexion.

§ 1. Du plaisir et de la douleur.

J'entends par plaisir et douleur tout ce qui nous plaît ou nous incommode.

Toutes les actions du corps consistent dans le repos et le mouvement.

Nous sommes libres d'imprimer à notre corps tel ou tel mouvement, de nous occuper de telle ou telle pensée. Le plaisir a été attaché par Dieu à certains mouvements, à certaines pensées, pour que nous ne laissions pas nos facultés dans une entière inaction.

Les mêmes objets peuvent nous procurer du plaisir et nous causer de la douleur.

Dieu a placé la douleur à côté du plaisir, pour nous avertir de l'abus et nous apprendre à jouir avec modération.

§ 2. De l'existence et de l'unité.

Ces deux idées sont communiquées à l'entendement par chaque objet extérieur et par chaque idée que nous apercevons en nous-mêmes.

L'unité est ce que nous considérons comme une seule chose.

§ 3. De la puissance.

Le sentiment de ce que nous pouvons faire, ainsi que l'action des corps, nous donne l'idée de la puissance.

§ 4. De la succession.

L'application de notre esprit à des pensées différentes nous donne une idée de la succession.

Toute idée simple vient par voie de sensation et de réflexion ; toute idée qui n'est pas simple est composée d'idées simples. La sensation et la réflexion sont donc l'origine de toutes nos connaissances.

CHAPITRE VIII.

Autres considérations sur les idées simples.

§ 1. Idées positives qui viennent de causes privatives.

Telles sont les idées du chaud et du froid, de la lumière et des ténèbres, du blanc et du noir, du mouvement et du repos, qui sont des idées également claires et positives dans l'esprit, bien que quelques-unes des causes qui les produisent ne soient peut-être que de pures privations dans les sujets d'où les sens tirent ces idées.

§ 2. Idées dans l'esprit à l'occasion des corps et qualités dans les corps.

J'appelle idée tout ce que l'esprit aperçoit en lui-même; et j'appelle qualité du sujet la puissance qu'il a de produire une certaine idée dans l'esprit.

§ 3. Premières et secondes qualités dans les corps.

Les qualités du corps qui n'en peuvent être séparées, je les nomme qualités premières; telles sont: *la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement* ou *le repos*, et qui produisent en nous des idées simples.

Les qualités qui, dans les corps, ne sont autre chose que la puissance de produire en nous diverses sensations, s'appellent qualités secondes. Telles sont les qualités variables de grosseur, de figure sans couleur.

§ 4. Comment les premières qualités produisent des idées en nous.

Pour apercevoir des qualités dans les objets extérieurs, il faut qu'il y ait dans ces objets un certain mouvement qui, agissant sur certaines parties de notre corps, soit continué par le moyen des nerfs jusqu'au cerveau, pour y produire les idées que nous avons de ces différentes qualités.

Nous pouvons de même concevoir que les idées des secondes qualités sont produites en nous par l'action de quelques particules insensibles sur les organes de nos sens.

Les premières qualités sont réellement dans les objets, elles en sont inséparables; les secondes n'y sont pas; il n'y a dans ces objets auxquels nous donnons certaines dénominations, fondées sur les sensations produites par leur présence, rien autre chose que la puissance de produire en nous ces mêmes sensations.

On peut remarquer en troisième lieu, dans chaque corps, la puissance d'opérer de tels changements, dans la grosseur, la figure, la contexture et le mouvement d'un autre corps, qu'il le fait agir sur nos sens d'une autre manière qu'il ne faisait auparavant.

CHAPITRE IX.

De la perception.

La perception, étant la première faculté de l'âme oc-

cupée de nos idées, est aussi la première idée simple produite par la réflexion. La perception est l'effet de la sensation. Dans la perception, l'esprit est purement passif.

Il n'y a perception que lorsque l'impression agit sur l'esprit; et partout où il y a perception, il y a quelque idée actuellement produite.

Les enfants peuvent avoir quelques idées dans le sein de leur mère; mais ces idées, étant produites par des objets extérieurs, ne sauraient passer pour innées.

Puisque la perception est le premier degré vers la connaissance, et qu'elle sert d'introduction à tout ce qui en fait le sujet, la variété que l'on remarque dans l'intelligence des hommes dépend de la perfection de leurs organes, car plus les organes sont parfaits, plus la perception est vraie; plus les impressions sont vives, plus les facultés que ces impressions mettent en exercice sont puissantes.

CHAPITRE X.

De la rétention.

§ 1. La contemplation.

La contemplation est la faculté de conserver l'idée qui a été introduite dans l'esprit, actuellement présente, pendant quelque temps.

§ 2. La mémoire.

La mémoire est la puissance qu'a l'esprit de réveiller

les perceptions qu'il a déjà eues, sans l'intervention des qualités sensibles qui les ont premièrement excitées.

Nos idées s'effacent de la mémoire; cependant l'attention, la répétition, le plaisir et la douleur peuvent servir à les y fixer.

La mémoire est indispensable, mais elle a deux défauts.

Le premier, c'est de laisser perdre entièrement les idées, ce qui produit une parfaite ignorance.

Le second, c'est d'être trop lente et de ne pas réveiller assez promptement les idées qu'elle tient en dépôt, pour les fournir à l'esprit lorsqu'il en a besoin. C'est à les avoir toutes prêtes dans l'occasion que consistent l'invention, l'imagination, la vivacité d'esprit.

CHAPITRE XI.

De la faculté de distinguer les idées et de quelques autres opérations de l'esprit.

§ 1. Le discernement.

Une autre faculté que nous pouvons remarquer dans notre esprit, c'est celle de discerner les différentes idées. Il n'y a point de connaissance sans discernement.

§ 2. Le jugement.

Le jugement consiste à distinguer exactement la ressemblance ou la différence qui existe entre deux idées.

§ 3. La comparaison.

Une autre faculté de l'esprit à l'égard de ses idées, c'est la comparaison qu'il fait d'une idée avec l'autre.

§ 4. La composition.

On peut encore remarquer la composition par laquelle l'esprit joint ensemble plusieurs idées simples, pour en faire des idées composées. On peut rapporter, à cette faculté de composer des idées, celle de les étendre.

§ 5. L'abstraction.

Lorsque les enfants ont acquis des idées par sensation, ils apprennent par degrés l'usage des signes.

Or, si chaque idée particulière devait être désignée par un mot distinct, le nombre des mots serait infini. Pour remédier à cet inconvénient, l'esprit, remarquant dans les objets certaines qualités qui l'affectent de la même manière, sépare ces qualités des objets, en forme une classe à laquelle il rapporte toutes les qualités de même espèce, et qu'il désigne par un nom commun à toutes ces qualités de même espèce.

CHAPITRE XII.

Des idées complexes.

Les idées complexes sont celles que l'esprit compose

avec les idées simples, par voie de combinaison, de relation et d'abstraction, par lesquelles voies il acquiert les idées complexes, les idées de relation et les idées générales.

L'esprit est passif dans la réception des idées simples, et c'est volontairement qu'il fait des idées complexes.

Les idées complexes sont, ou des modes, ou des substances, ou des relations.

J'appelle modes ces idées complexes qui, quelque complexes qu'elles soient, ne sauraient subsister par elles-mêmes.

Les modes simples ne sont que des combinaisons d'idées simples de la même espèce (*dizaine*).

Les modes mixtes sont composés d'idées simples de différentes espèces, qui, jointes ensemble, n'en font qu'une (*beauté*).

Les idées des substances sont certaines compositions d'idées simples, qui représentent des choses particulières et distinctes, subsistant par elles-mêmes, parmi lesquelles idées l'idée de substance est toujours la première.

La troisième espèce d'idées complexes est ce que nous nommons relation d'une idée avec une autre, laquelle consiste dans la comparaison.

CHAPITRE XIII.

Des modes simples et premièrement de ceux de l'espace.

---

§ 1. Idée de l'espace.

Nous acquérons l'idée de l'espace par la vue et par l'attouchement.

L'espace, considéré par rapport à la longueur qui sépare deux corps, sans considérer aucune autre chose entre eux deux, s'appelle distance.

S'il est considéré par rapport à la longueur, à la largeur et à la profondeur, on peut le nommer capacité.

Le terme étendue s'applique à l'espace, de quelque manière qu'on le considère.

§ 2. De l'immensité.

Chaque distance distincte est une différente modification de l'espace. La puissance que nous avons de répéter ou d'ajouter à elle-même, autant de fois que nous le voulons, l'idée de quelque distance que ce soit, nous donne une idée de l'immensité.

§ 3. De la figure.

Il y a une autre modification de cette idée de l'espace, qui n'est autre chose que la relation qui est entre les parties qui terminent l'étendue. Nous acquérons cette idée par la vue et par l'attouchement; la réflexion multiplie les figures à l'infini.

§ 4. Du lieu.

Dans l'idée que nous avons du lieu, nous considérons le rapport de distance qui est entre une certaine chose et deux points, ou plus encore, qu'on considère comme gardant la même distance l'un à l'égard de l'autre.

L'idée que nous avons du lieu n'est souvent qu'une telle position d'une chose par rapport à une autre.

On dit encore que le lieu, ou la place d'un corps, est la portion d'espace qu'occupe ce corps.

§ 5. Le corps et l'étendue ne sont pas la même chose.

Le corps est solide, étant divisible et capable de mouvement. L'étendue n'a aucune de ces qualités. Elle n'est pas solide, car elle n'empêche pas l'approche de deux corps. Elle est indivisible, car on ne saurait concevoir deux espaces séparés d'étendue. Elle est incapable de mouvement, parce qu'elle est indivisible, et que le mouvement n'est qu'un changement de distance entre deux choses.

Ainsi donc, l'idée déterminée de l'espace ou de l'étendue est distincte de l'idée du corps.

Il peut y avoir de l'espace sans corps.

CHAPITRE XIV.

De la durée et de ses modes simples.

---

§ 1. Ce que c'est que la durée.

L'idée de la durée nous est fournie par les changements perpétuels de la succession dont les parties périssent incessamment. Le temps, l'éternité, sont les modes simples de la durée.

La réflexion que nous faisons sur cette suite de différentes idées qui paraissent l'une après l'autre dans notre esprit, est ce qui nous donne l'idée de la succession, et nous appelons durée la distance qui est entre quelque partie de cette succession.

L'idée de la succession ne nous vient pas du mouvement, car le mouvement ne nous donne l'idée de la succession qu'autant qu'il existe en nous une suite d'idées ; tandis qu'au milieu du repos, si nous avons des pensées, nous avons l'idée de la succession.

Le mouvement consiste dans une succession continue ; nous ne saurions apercevoir cette succession sans une succession constante d'idées qui en proviennent. De là vient que nous n'apercevons pas les mouvements très-lents et très-vites :

Dans le premier cas, parce que le changement de distance est si lent, qu'il ne cause une nouvelle idée qu'après un long intervalle ;

Dans le second cas, parce que le changement de distance est si prompt, que, ne pouvant affecter les sens d'une manière distincte, il ne produit aucune suite

d'idées. La portion de durée qui n'occupe précisément que le temps où une seule idée est dans notre esprit, lorsqu'une autre lui succède, s'appelle *instant*.

La succession de nos idées est la mesure des autres successions : seulement, lorsque certaines choses se succèdent plus vite que nos idées, nous n'apercevons pas leur succession. Il en est de même lorsqu'elles se succèdent plus lentement que nos idées.

Notre esprit ne peut s'arrêter longtemps sur une seule idée qui reste purement la même.

Après avoir connu la nature de la durée, il a fallu trouver une mesure par laquelle on pût juger de ses différentes longueurs, et voir l'ordre distinct dans lequel plusieurs choses existent. Le temps est cette mesure.

Le temps est une durée distinguée par certaines mesures.

Une bonne mesure du temps doit diviser sa durée en périodes égales. Les révolutions du soleil, ayant cet avantage, sont les mesures du temps les plus commodes.

Ce n'est pas par le mouvement du soleil et de la lune que le temps est mesuré, mais par leurs apparitions périodiques; car toute autre apparition sans mouvement, mais périodique, pourrait mesurer le temps.

On ne peut pas connaître que deux parties de durée sont égales, car elles ne sauraient être jointes ensemble.

Le temps n'est pas la mesure du mouvement, car, pour mesurer le mouvement, il faut considérer l'espace parcouru et la grosseur du corps.

§ 2. Comment nous vient l'idée de l'éternité.

Ayant acquis l'idée de la durée et les idées de certaines

longueurs de durée, nous pouvons les ajouter dans notre esprit les unes aux autres autant qu'il nous plaît, les appliquer à des durées passées ou à venir, et acquérir par là l'idée de l'éternité.

CHAPITRE XV.

De la durée et de l'expansion considérées ensemble.

La durée et l'expansion sont capables du plus et du moins.

L'expansion n'est pas bornée par la matière.

La durée n'est pas bornée non plus par le mouvement.

Le temps est à la durée ce que le lieu est à l'expansion. Le temps et le lieu sont deux points déterminés, pris sur ces deux océans d'éternité et d'immensité, pour marquer la position des êtres réels et finis, selon le rapport qu'ils ont entre eux dans cette uniforme et infinie étendue de durée et d'espace.

Le lieu et le temps appartiennent à tous les êtres finis; l'étendue d'un corps est la portion d'espace infini qu'occupe ce corps; et ce qu'on nomme le lieu est la position d'un corps considéré à une certaine distance de quelque autre corps.

L'idée de la durée particulière d'une chose est l'idée de cette portion de durée infinie qui passe durant l'existence de cette chose. Le temps est la mesure de cette durée.

Chaque partie de l'extension est extension, et chaque partie de la durée est durée.

Les plus petites parties de l'expansion et de la durée dont nous avons des idées distinctes, peuvent être regardées comme les idées simples de ces espèces (*point* et *moment*).

Les parties de l'expansion et de la durée sont inséparables.

La durée est comme une ligne, et l'expansion comme un solide.

La durée est l'idée d'une distance qui périt, et dont deux parties n'existent jamais ensemble, mais se suivent progressivement l'une l'autre.

L'expansion est l'idée d'une distance durable dont toutes les parties existent ensemble et sont incapables de succession.

CHAPITRE XVI.

Du nombre.

Le nombre est la plus simple et la plus universelle de toutes nos idées. Les modes du nombre se font par addition. Chaque mode est exactement distinct dans le nombre.

De ce que chaque mode du nombre paraît si clairement distinct de tout autre, de ceux-là même qui en approchent de plus près, il s'ensuit que les démonstrations dans les nombres sont plus précises que dans l'étendue,

parce que, dans cette dernière, on ne peut distinguer d'une manière exacte les différents modes.

Le nombre mesure tout ce qui est capable d'être mesuré.

CHAPITRE XVII.

De l'infinité.

§ 1. De l'infinité.

Nous attribuons immédiatement cette idée à l'espace, à la durée et au nombre. Le fini et l'infini sont regardés comme des modes de la quantité.

L'idée du fini nous vient dans l'esprit par la considération des objets qui nous entourent. Les portions bornées de l'étendue et les périodes ordinaires de succession nous donnent cette idée.

Lorsque nous avons acquis l'idée d'une longueur déterminée d'espace, nous pouvons, en ajoutant toujours cette longueur à elle-même, acquérir l'idée d'une longueur infinie, ou de l'immensité.

Notre idée de l'espace est sans bornes.

Notre idée de durée est aussi sans bornes, car nous pouvons répéter l'idée d'une longueur particulière de durée, avec une infinité de nombres ajoutés sans fin, et par là acquérir l'idée de l'éternité, qui est une longueur infinie de durée.

Pourquoi d'autres idées ne sont-elles pas capables

d'infinité? A cela je réponds que la répétition de toutes les idées qui sont considérées comme ayant des parties, et qui sont capables d'accroissement par l'addition de parties égales ou plus petites, peuvent nous fournir l'idée de l'infinité, parce que, par cette répétition sans fin, il se fait un accroissement continuel qui ne peut avoir de terme; mais il n'en est pas de même pour les autres idées qui ne sont pas composées de parties.

On peut dire encore que l'infinité de l'espace et un espace infini ne sont pas la même chose. En effet, l'idée de l'infinité est une progression sans fin. Or, en appliquant l'infinité à un espace déterminé, nous bornons l'infinité; car quelque grand que soit cet espace que nous concevons, il ne saurait être plus grand que nous ne le concevons actuellement.

Le nombre nous donne l'idée la plus nette de l'infinité, par cette infinité de nombres que nous pouvons ajouter à tout nombre, quelque grand qu'il soit.

Nous n'avons point d'idées positives de l'infini; car, quels que soient les nombres, l'espace, la durée, que nous regardons comme infinis, ce nombre, cet espace, cette durée, sont composés de parties finies ajoutées les unes aux autres. Or ce n'est que par la puissance que nous avons d'augmenter toujours leur somme que nous est fournie l'idée de l'infini. Donc nous n'avons point d'idées positives de l'infini, puisque, quelle que soit la grandeur du nombre, de l'espace, de la durée, que nous regardons comme infinie, nous pouvons toujours l'augmenter.

§ 2. Ce qu'il y a de positif et de négatif dans notre idée de l'infini.

Lorsque nous voulons penser à un espace infini, nous

réunissons un grand nombre d'idées positives d'espace. Ce que nous concevons d'espace, voilà une idée positive. Mais l'espace infini est plus grand, et ce qui reste au delà, c'est de quoi nous n'avons non plus de notion positive qu'un pilote n'en a de la profondeur de la mer, lorsque, ayant jeté un cordeau d'une certaine quantité de brasses, il ne trouve aucun fond : il connaît bien par là que la profondeur est de tant de brasses, et au delà; mais il n'a aucune notion distincte de ce surplus.

Nous n'avons point d'idée positive d'une durée infinie; car nous ne saurions avoir une idée de la durée sans succession. Une durée infinie est donc une succession infinie de moments.

CHAPITRE XVIII.

De quelques autres modes simples.

§ 1. Modes du mouvement.

Vite et lent sont deux différentes idées du mouvement, dont les mesures sont prises des distances du temps et de l'espace.

§ 2. Modes des sons.

Chaque mot articulé est une différente modification du son.

§ 3. Modes des couleurs.

Parmi les couleurs, on distingue les couleurs différentes et les nuances d'une même couleur.

§ 4. Modes des odeurs et des saveurs.

Toutes les odeurs et les saveurs composées sont aussi des modes composés des idées simples de ces deux sens.

CHAPITRE XIX.

Des modes qui regardent la pensée.

Lorsque l'esprit vient à réfléchir sur lui-même, la pensée est la première chose qui se présente à lui, et il y remarque une grande variété de modifications, telles que la sensation, la réminiscence, la contemplation, l'attention, etc., etc.

L'esprit, lorsqu'il pense, prête plus ou moins de force à son attention, à ses différentes idées.

Dans le sommeil le plus profond il n'a aucune idée; d'où il s'ensuit que la pensée est une action, et non l'essence de l'âme, car l'essence d'une chose ne varie jamais.

CHAPITRE XX.

De quelques autres modes simples.

---

§ 1. Du plaisir et de la douleur.

Le plaisir et la douleur sont des idées simples. On appelle plaisir ou douleur le sentiment de bien-aise ou de malaise qui accompagne certaines sensations, certaines pensées.

§ 2. Du bien et du mal.

Les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par rapport au plaisir ou à la douleur.

Le bien et le mal mettent nos passions en mouvement.

§ 3. De l'amour.

En réfléchissant sur le plaisir qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous avons l'idée que nous appelons *amour*.

§ 4. De la haine.

Au contraire, la réflexion du désagrément ou de la douleur qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous donne l'idée de ce que nous appelons *haine*.

Toutes nos idées d'amour et de haine ne sont que des dispositions de l'âme par rapport au plaisir et à la douleur.

§ 5. Du désir.

Le malaise qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, est ce qu'on nomme *désir*.

Le désir est le seul aiguillon de l'industrie des hommes.

§ 6. De la joie.

La joie est un plaisir que l'âme ressent lorsqu'elle considère la possession d'un bien présent ou futur comme assuré.

§ 7. De la tristesse.

La tristesse est un malaise de l'âme lorsqu'elle pense à un bien perdu dont elle aurait pu jouir plus longtemps; elle est aussi le sentiment d'un mal présent.

§ 8. De l'espérance.

L'espérance est ce contentement de l'âme que chacun trouve en lui-même lorsqu'il pense à la jouissance qu'il doit probablement avoir d'une chose qui est propre à lui donner du plaisir.

§ 9. De la crainte.

La crainte est une inquiétude de notre âme lorsque nous pensons à un mal futur qui doit nous arriver.

§ 10. Du désespoir.

Le désespoir est la pensée qu'on a qu'un bien ne peut être obtenu, pensée qui agit différemment dans l'esprit des hommes.

§ 11. De la colère.

La colère est ce malaise ou ce désordre que nous ressentons après avoir reçu quelque injure, et qui est accompagné d'un désir pressant de nous venger.

§ 12. De l'envie.

L'envie est une peine de l'âme causée par la considération d'un bien que nous désirons, lequel est possédé par une autre personne.

Cette passion est honnête ou déshonnête suivant l'intention de celui dans lequel elle se trouve.

CHAPITRE XXI.

De la puissance.

§ 1. Comment on acquiert cette idée.

L'esprit venant à s'apercevoir, par le moyen des sens, des changements opérés dans les choses extérieures, et

remarquant que les mêmes changements dans les mêmes choses sont toujours opérés par les mêmes voies, considère dans la chose en qui s'opèrent les changements, la possibilité d'être changée, et dans la chose par qui s'opèrent les changements, la possibilité de changer. Par là l'esprit se forme l'idée que nous nommons *puissance.*

On distingue deux espèces de puissance, la puissance passive et la puissance active.

Il n'y a presque point d'espèces d'êtres sensibles qui ne nous fournissent l'idée de la puissance passive.

La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit, c'est-à-dire de la réflexion que nous faisons sur le mouvement que nous donnons à quelque partie de notre corps.

Un corps peut bien en mettre un autre en mouvement, mais il ne fait que lui communiquer le mouvement qu'il a reçu.

La volonté et l'entendement sont deux puissances.

La volonté est la puissance de choisir entre deux actions.

L'entendement est la puissance d'apercevoir.

La volition est un acte de l'esprit par lequel il préfère une action à une autre.

Toute action produite en conséquence de la volition est volontaire. Toute action qui n'a pas sa cause dans la volition est involontaire.

§ 2. D'où nous viennent les idées de liberté et de nécessité.

En réfléchissant sur la puissance que nous avons de commencer certaines actions, ou de nous en abstenir,

nous acquérons l'idée de la liberté et de la nécessité.

§ 3. Ce que c'est que la liberté.

Toutes les actions dont nous avons quelque idée se réduisent à ces deux, *mouvoir* et *penser*.

Tant qu'un homme a la puissance de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir en conséquence de la volition, il est libre.

La liberté est la puissance d'agir ou de ne pas agir en conséquence de la volition. Au contraire, tant que l'homme n'a pas le pouvoir de faire ou de ne pas faire l'une de ces deux choses, en conséquence de la volition, il n'est pas libre.

La liberté suppose l'entendement et la volonté. Une balle qui roule n'est pas libre ; un homme qui tombe ne l'est pas, lorsqu'il n'est pas en son pouvoir de ne pas tomber.

§ 4. Ce que c'est que la nécessité.

La nécessité a lieu partout où la pensée n'a aucune part, ou bien partout où ne se trouve point la puissance d'agir en conséquence de la volition.

§ 5. La liberté n'appartient pas à la volonté.

La nécessité, dans un être capable de volition, prend le nom de contrainte ou de cohibition, selon que la nécessité oblige ou empêche de faire telle ou telle action contre la volition.

La liberté et la volonté sont deux puissances : or une

puissance ne saurait être l'attribut d'une autre puissance.

La puissance n'appartient qu'à des agents ; elle est un attribut des substances. Elle ne saurait donc être elle-même une substance. C'est celui qui fait l'action qui a la puissance ou la capacité d'agir, et par conséquent ce qui a ou n'a pas la puissance d'agir, voilà ce qui est ou n'est pas libre, et non la puissance elle-même.

§ 6. L'homme n'est pas libre par rapport à l'action de vouloir.

Un homme ne saurait être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui est en sa puissance, lorsque cette action a été une fois proposée à son esprit comme devant être faite sur-le-champ.

En effet, l'action dépendant de la volonté, il faut de toute nécessité qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas. Or il peut bien choisir entre l'existence ou la non-existence de cette action, mais il ne saurait s'empêcher de vouloir l'une ou l'autre. Il ne peut donc pas s'empêcher de vouloir.

§ 7. La volonté et le désir ne doivent pas être confondus.

La volonté et le désir ne doivent pas être confondus, car la volonté et le désir peuvent être contraires.

C'est l'inquiétude qui détermine la volonté par rapport à nos actions. Cette inquiétude peut être appelée désir, car le désir est une inquiétude de l'esprit causée par la privation d'un bien absent.

La douleur est une inquiétude à laquelle est toujours joint un désir proportionné à la douleur.

L'inquiétude causée par le désir d'un bien positif est proportionnée au désir.

Ce n'est pas le plus grand bien positif, mais l'inquiétude qui détermine la volonté, car :

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Je les suis parce que leur privation me causait de l'inquiétude, et le plus grand bien ne détermine ma volonté qu'autant que sa privation cause en moi de l'inquiétude et me fait désirer de le posséder.

Cette inquiétude détermine notre volonté, car, désirant toujours le bonheur, nous cherchons à nous délivrer du mal : or toute inquiétude, étant un mal, doit nécessairement diriger nos actions vers ce qui peut le faire cesser.

Comme nous sommes assiégés à la fois par plusieurs inquiétudes, c'est la plus pressante de celles dont nous croyons pouvoir nous délivrer qui détermine naturellement notre volonté.

Si l'on demande ce que c'est qui excite le désir, je réponds que c'est le bonheur.

Les différentes impressions de bien-aise ou de malaise qui constituent le bonheur ou la misère, sont désignées par ces mots : *plaisir* et *douleur*.

Nous appelons bien ce qui est propre à produire en nous le plaisir ou à diminuer la douleur, et mal ce qui est propre à produire de la douleur ou diminuer le plaisir.

Tout ce qui est bien en soi n'est pas désiré par tous les hommes. La possession du bien auquel j'aspire, voilà mon bonheur, et tout ce qui en fait partie est l'objet de mes désirs.

§ 8. Pourquoi l'on ne désire pas toujours le plus grand bien.

Parce que toute inquiétude étant écartée, un bien médiocre satisfait les hommes.

§ 9. Pourquoi le plus grand bien n'émeut pas la volonté lorsqu'il n'est pas désiré.

Parce que ce bien, n'étant pas désiré, ne nous cause aucune inquiétude, et par conséquent ne détermine pas notre volonté. D'ailleurs les besoins de la vie, nous causant toujours de l'inquiétude, déterminent constamment notre volonté à les satisfaire, et par là nous empêchent de désirer le plus grand bien dont l'absence ne nous cause aucune inquiétude.

En suspendant nos désirs avant que la volonté soit déterminée à agir, et que l'action qui suit cette détermination soit faite, nous pouvons examiner les effets que nos actions doivent produire, et par là nous décider à faire celles dont les effets nous sont le plus favorables.

Être déterminé par son jugement n'est point une chose qui détruise la liberté. Au contraire, si nous étions déterminés par autre chose que par le jugement que nous portons du bien ou du mal attaché à une action, nous ne serions pas libres; car tout homme devant, en vertu de sa nature, vouloir ce que son jugement lui présente comme la meilleure chose qu'il puisse faire, s'il ne la voulait pas, cela prouverait qu'il est soumis à la détermination de quelque autre que lui-même.

La nécessité de rechercher le véritable bonheur est le fondement de la liberté, car cette nécessité consis-

tant à rechercher le bien et à éviter le mal, nous empêche d'obéir aveuglément à nos désirs. Elle nous les fait suspendre, afin d'examiner si les effets des actions que nos désirs nous portent à commettre nous sont utiles ou nuisibles.

Jamais on n'est moins libre que lorsqu'on est agité par une violente passion; en maîtrisant ses passions, on travaille donc à sa liberté. Et qu'on ne dise pas qu'il est impossible de maîtriser ses passions, car ce que l'on peut faire devant un roi, on peut le faire seul en présence de Dieu.

De ce que tous les hommes ne tiennent pas la même conduite, il ne s'ensuit nullement qu'ils ne désirent pas le bonheur, mais que la même chose n'est pas agréable pour tous, et que chacun suit la route qui peut le conduire au but de ses désirs.

L'homme est libre dans le choix de ses actions, puisqu'il n'agit qu'après en avoir examiné les conséquences; et maintenant si l'on demande pourquoi l'homme fait de mauvais choix, je répondrai que souvent il y est contraint par la douleur, par les désirs causés par de faux jugements; car l'homme jugeant une action capable de lui procurer un bien, désire de faire cette action; mais cette action doit lui procurer du mal : il a donc été trompé par son jugement, qui est la cause du mauvais choix qu'il a fait.

Le jugement que nous portons sur un bien ou un mal présent est toujours juste.

Le faux jugement qui nous séduit et qui détermine souvent la volonté au plus mauvais parti, consiste dans la mauvaise appréciation du bien et du mal absent que doit nous procurer une action.

§ 10. Faux jugements dans la comparaison du présent et de l'avenir.

En fait de bien ou de mal, le présent a toujours l'avantage sur l'avenir; car, semblable aux objets, les biens et les maux à venir nous paraissent plus petits lorsqu'ils sont éloignés.

« Si la douleur de tête nous venait avant l'ivresse, nous nous garderions de trop boire, mais la volupté marche devant et nous cache sa suite (1). »

Ce qui, en fait de bien ou de mal, nous fait toujours regarder le présent plus grand que l'avenir, c'est que nous ne saurions goûter deux plaisirs à la fois, et que la moindre douleur suffit pour étouffer le plaisir.

Pour ce qui est des choses bonnes ou mauvaises dans leurs conséquences, nous en jugeons mal lorsque nous diminuons le préjudice qu'elles peuvent nous causer, lorsque nous amplifions le bien qu'elles peuvent nous faire.

Ces faux jugements ont leur cause dans l'ignorance et l'inadvertance.

Pour bien juger une action, il faut peser le bien ou le mal qu'elle doit produire.

Nous pouvons changer l'agrément ou le désagrément que nous trouvons dans les choses :

1° Par l'habitude;

2° Par la considération du but auquel ces choses peuvent nous conduire.

Une action ne devient plus ou moins agréable que par la considération de la fin qu'on se propose.

(1) Montaigne, cité par Locke.

CHAPITRE XXII.

Des modes mixtes.

Les modes mixtes sont diverses combinaisons d'idées simples de différentes espèces.

Ces modes sont formés par l'esprit, et pour les former il n'est pas besoin qu'ils aient un type réellement existant dans la nature.

Ces modes, étant composés d'idées simples de différentes espèces, ne doivent leur unité qu'au nom qui lie leurs parties et n'en forme qu'une seule idée complexe.

Les hommes n'ont converti en modes distincts que les combinaisons d'idées simples dont la connaissance leur était le plus nécessaire par l'usage fréquent qu'ils en faisaient.

L'existence des modes mixtes est attachée à des noms qui les représentent en nous.

C'est par trois moyens que nous acquérons ces idées complexes de modes mixtes :

1° Par l'expérience et l'observation ;

2° Par l'invention ;

3° Par l'explication des termes qui expriment des actions que nous n'avons jamais vues ; car toute idée complexe peut être réduite aux idées simples dont elle est composée.

Les idées qui ont été le plus modifiées sont celles du mouvement, de la pensée et de la puissance.

Comme la puissance est la source d'où procèdent toutes les actions, on donne le nom de cause aux

substances où cette puissance réside, lorsqu'elle se traduit en acte; et on nomme effet les idées simples qui, par l'exercice de telle ou telle puissance, sont introduites dans un sujet. Ainsi le mouvement par lequel une nouvelle idée est produite s'appelle action, et il se nomme passion dans le sujet où l'idée simple est produite.

CHAPITRE XXIII.

De nos idées complexes des substances.

§ 1. De nos idées complexes des substances.

L'esprit venant à remarquer qu'un certain nombre d'idées simples, qui lui ont été fournies par les sens, sont constamment unies, et ne comprenant pas que ces idées puissent subsister par elles-mêmes, suppose quelque chose qui les soutienne, où elles subsistent et d'où elles résultent. Ce quelque chose est ce que nous appelons substance en général.

Nous n'avons d'autre idée des substances que celle qui est formée par la collection des idées simples qu'on y observe; nous avons cependant l'idée confuse de leur soutien.

Nous avons une idée aussi claire de l'esprit que du corps, car nous ne les regardons l'un et l'autre que comme le soutien de ce que nous ne saurions concevoir exister par soi-même.

Les différentes combinaisons d'idées simples qui

coexistent par une union à nous inconnue, qui en fait un tout existant par lui-même, constituent les différentes espèces de substances.

Les puissances sont une grande partie de nos idées complexes des substances; car les puissances tant actives que passives sont la cause des idées simples que nous remarquons dans les substances. Or plus on connaît d'idées simples dans une substance, mieux on connaît cette substance elle-même.

Trois sortes d'idées constituent nos idées complexes des substances :

1° Les idées des premières qualités;

2° Les idées des secondes qualités ou qualités sensibles;

3° L'aptitude que nous observons dans une substance à produire et à recevoir tels ou tels changements de ses premières qualités, et c'est ce qu'on nomme puissance active et puissance passive.

Nous n'avons aucune idée de la substance abstraite.

La cohésion des parties solides et l'impulsion sont les seules idées originaires du corps.

La pensée et la puissance de mouvoir sont les idées originaires de l'esprit.

Les esprits sont capables de mouvement, car les esprits opèrent en tous lieux, et les esprits non plus que les corps ne sauraient opérer que là où ils sont.

§ 2. Comparaison entre l'idée du corps et celle de l'âme.

Notre idée du corps comporte une substance étendue, solide et capable de communiquer du mouvement par impulsion.

Et l'idée de l'âme est celle d'une substance qui pense

et qui a la puissance de mettre un corps en mouvement par la volonté ou la pensée.

L'étendue est aussi difficile à comprendre que la pensée; car si nous ne pouvons concevoir ce qui pense en nous, nous ne pouvons non plus concevoir comment les parties solides du corps sont unies et rattachées ensemble.

La communication du mouvement par l'impulsion ou par la pensée est également inintelligible. De là nous pouvons conclure que la sensation et la réflexion nous font connaître l'existence et les qualités du corps et de l'esprit, mais que la cause, l'origine des qualités que nous remarquons dans ces substances, nous sont inconnues et passent les bornes de notre faible entendement.

§ 3. Idée de Dieu.

Toutes nos idées complexes, même celle de Dieu, sont composées des idées simples que nous recevons par voie de sensation et de réflexion. Nous acquérons, par exemple, l'idée de Dieu en joignant l'infinité aux idées d'existence et de durée, de connaissance, de puissance, de plaisir et de bonheur.

Dans les idées complexes que nous avons des esprits, il n'y en a aucune que nous n'ayons reçue de la sensation ou de la réflexion. Nous ne saurions, en effet, leur attribuer des qualités dont nous n'aurions aucune idée, et toutes nos idées viennent de la sensation et de la réflexion.

De là vient que, n'ayant aucune expérience d'une communication immédiate, nous ne saurions expliquer la manière dont les esprits purs se communiquent leurs pensées.

CHAPITRE XXIV.

Des idées collectives des substances.

Ces sortes d'idées sont composées de plusieurs substances particulières considérées ensemble, comme jointes en une seule idée.

L'esprit forme ces idées de la même manière que celles des substances particulières; car il est aussi facile à l'esprit de comprendre dans une seule idée les idées d'un grand nombre d'hommes, que de former une idée singulière de toutes les idées distinctes qui entrent dans la composition de l'homme.

CHAPITRE XXV.

De la relation.

Les idées de relation sont fournies à l'esprit par la comparaison qu'il fait des choses entre elles.

La relation, ou rapport, est l'acte de l'esprit par lequel il compare deux idées entre elles.

Les termes relatifs sont ceux qui désignent la relation ou rapport; et pour les choses qu'on rapproche les unes des autres, on les nomme sujets de la relation. Ainsi, par exemple, dans cette relation : Titius plus courageux

que Tullus, plus courageux sont des termes relatifs, Titius et Tullus sont les sujets de la relation.

On distingue l'idée positive et l'idée relative. L'idée positive est celle qui est dans la chose considérée en elle-même, l'idée relative est celle qui procède du rapport que l'esprit trouve entre cette idée et une autre idée distincte.

Quelques termes d'une signification absolue en apparence sont effectivement relatifs.

La relation diffère des choses qui sont le sujet de la relation ; car les idées de relation peuvent être les mêmes dans des personnes qui pensent différemment des sujets.

Il peut y avoir un changement de relation sans qu'il arrive aucun changement dans le sujet ; car si l'une des choses que l'on compare est mise à l'écart, la relation cesse, et l'autre ne reçoit par là aucune altération. Ainsi Titius, comparé à différentes personnes, peut recevoir différentes dénominations.

Un rapport suppose nécessairement deux idées ou deux choses réellement séparées l'une de l'autre. Toutes choses sont capables de relation.

Les idées des relations sont souvent plus claires que celles des choses, qui sont les sujets des relations, parce qu'il est plus difficile de connaître toutes les idées simples qui sont réellement dans chaque substance, que de connaître les idées simples qui constituent un rapport auquel on pense.

Tous les mots qui conduisent nécessairement l'esprit à d'autres idées que celles qu'on suppose exister réellement dans la chose à laquelle le mot est appliqué, sont des termes relatifs.

CHAPITRE XXVI.

De la cause et de l'effet.

---

§ 1. De la cause et de l'effet.

L'expérience nous apprend que plusieurs choses particulières aux qualités ou substances commencent d'exister, et doivent leur existence à l'opération de quelque être. La cause est ce qui produit; l'effet, ce qui est produit.

On appelle création l'acte inconnu par lequel est produite une chose dont nulle de ses parties n'existait auparavant.

On appelle génération l'acte inconnu par lequel est produite une chose composée de particules qui existaient toutes auparavant, mais non pas arrangées de la même manière.

Faire, c'est produire un changement en certaines choses, par une séparation sensible de parties qui peuvent être discernées.

§ 2. Relations fondées sur le temps.

La plupart des dénominations des choses fondées sur le temps ne sont que de pures relations, lesquelles montrent la distance de tel ou tel point du temps à l'égard d'une période de plus longue durée, qui nous sert de mesure. Ainsi: Guillaume conquit l'Angleterre l'an 1066. Cet homme est jeune, vieux.

§ 3. Relations de lieu et d'étendue.

Ces relations sont faciles à observer; mais certaines idées exprimées par des termes positifs sont pourtant relatives : ainsi une chose est grande ou petite selon qu'elle est plus grande ou plus petite que la commune mesure de son espèce à laquelle on la compare.

Nous jugeons de même par comparaison de la force ou de la faiblesse des hommes.

CHAPITRE XXVII.

En quoi consistent l'identité et la diversité.

§ 1. De l'identité et de la diversité.

Deux choses différentes ne sauraient avoir un seul commencement d'existence; par conséquent, ce qui a même commencement d'existence, par rapport au temps et au lieu, est la même chose.

Une même chose ne saurait avoir deux commencements d'existence; par conséquent, ce qui n'a pas le même commencement d'existence, par rapport au temps et au lieu, n'est pas la même chose.

§ 2. Identité des substances.

Chaque substance doit nécessairement exclure du

même lieu toute autre qui est de la même espèce; sans cela, deux corps pouvant exister dans le même lieu, toute distinction entre l'identité et la diversité serait absurde.

§ 3. Identité des modes.

Les modes étant inséparables des substances, leur identité peut être déterminée par la même raison que celle des substances.

Quant aux modes du mouvement et de la pensée, leur diversité est incontestable.

Le principe de l'individualité consiste dans l'existence même qui fixe chaque être, de quelque espèce qu'il soit, à un temps et à un lieu particulier incommunicable à deux êtres de la même espèce.

§ 4. Identité des végétaux.

Voyons en quoi une plante diffère d'une masse de matière.

Une masse de matière consiste dans la cohésion de certaines particules de matière, de quelque manière qu'elles soient unies.

Une plante consiste dans une cohésion de particules organisées de manière à recevoir et à distribuer la nourriture nécessaire pour former le bois, l'écorce, les feuilles, qui constituent telle ou telle plante.

§ 5. Identité des animaux.

Un animal est un corps vivant organisé. Le même animal est la même vie continuée qui est communiquée à différentes particules de matière.

§ 6. En quoi consiste l'identité personnelle.

Une personne est un être capable de raison et de réflexion, qui peut se considérer soi-même comme le même, et qui a le sentiment ou la conscience de ses actions. Or c'est cette conscience qui fait l'identité personnelle; car c'est par la conscience qu'un être intelligent a de ses pensées et de ses actions qu'il est le même à lui-même, et il sera le même moi, aussi loin que cette conscience pourra s'étendre aux actions passées ou à venir.

La conscience seule constitue l'identité personnelle; car supposons que la même conscience agisse par intervalle dans deux corps différents; ainsi, par exemple, que deux hommes aient la conscience des mêmes actions, des mêmes pensées, je demande si ces deux hommes ne seront pas la même personne.

CHAPITRE XXVIII.

De quelques autres relations.

§ 1. Relations proportionnelles.

Ces relations dépendent de l'égalité ou de l'excès de la même idée simple en différents sujets : Aussi blanc. Plus blanc.

§ 2. Relations naturelles.

Ces relations sont fondées sur la communauté d'un même sang.

§ 3. Relations conventionnelles ou rapports d'institution.

Ces rapports sont fondés sur les droits, les pouvoirs ou les obligations en vertu desquels on vient à faire quelque chose : Général. Soldat.

§ 4. Relations morales.

Ces relations sont fondées sur la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre les actions volontaires des hommes et une règle à quoi on les rapporte et par laquelle on en juge.

§ 5. Ce que c'est que bien et que mal moral.

Nous appelons bien et mal tout ce qui est l'occasion du plaisir et de la douleur que nous sentons. Par conséquent, le bien et le mal, considérés moralement, sont la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires et une certaïne loi ; conformité ou opposition qui nous attire le bien et le mal, que nous appelons récompense et punition.

On distingue trois règles morales :

1° La loi divine, qui a été notifiée soit par la lumière de la nature, soit par la révélation. Elle règle ce qui est péché ou devoir. Elle a ses peines et ses récompenses, mais elles ne sont pas de ce monde.

2° La loi civile, qui a été établie par la société pour diriger les actions de ceux qui en font partie. Elle règle ce qui est crime ou innocence. Les peines et les récompenses qu'elle distribue sont toujours prêtes, et proportionnées à la puissance dont cette loi émane.

3° La loi philosophique ou la loi de réputation, d'opinion, qui est la mesure du vice et de la vertu.

Si par vertu et vice on entend des actions bonnes et mauvaises de leur nature, la vertu et le vice ont alors pour règle la loi divine.

Mais les noms de vice et de vertu, considérés dans les applications particulières qu'on en fait parmi les diverses nations, sont toujours attribués à telles ou telles actions réputées louables ou blâmables; de là vient que, ce qui étant loué chez une nation venant à être blâmé chez une autre, ce qui passe pour vertu chez l'une passe pour vice chez l'autre. Cependant, malgré cette diversité de sentiments sur le vice et la vertu, diversité qui a sa cause dans la différence des intérêts et de l'éducation des peuples, dans tous les pays, l'estime accompagne toujours la véritable vertu, et le mépris le vice. Cela s'explique naturellement. Tous les hommes, en effet, doivent désirer de propager ce qui leur est utile et d'écarter ce qui leur est nuisible. Or l'observation ayant montré que la véritable vertu était avantageuse et le vice pernicieux, les hommes ont dû encourager les actions vertueuses par leur estime et discréditer le vice par leur mépris.

Ce qui donne de la force à cette loi, c'est la louange et le blâme.

Pour juger de la moralité d'une action, il faut la comparer à quelqu'une des trois règles que nous avons indiquées, et la dénomination qu'elle reçoit en conséquence de la comparaison varie suivant le rapport qu'elle a avec la règle à qui on la compare, et, de plus, suivant la nature de cette règle. Ainsi, selon que je compare une action à la loi divine, à la loi philosophique ou à la loi civile, elle peut s'appeler bonne ou mauvaise, péché ou devoir, louable ou blâmable, vertueuse ou vicieuse, per-

mise ou non permise, criminelle ou non criminelle.

On voit donc que la moralité d'une action est le rapport de cette action avec la règle à laquelle on la compare.

La rectitude morale est la conformité d'une action à la règle.

On distingue dans une action l'idée positive de cette action et la relation morale ou le rapport qu'elle a avec une certaine règle.

Toute règle de nos actions, quelle qu'elle soit, n'étant qu'une collection de différentes idées simples, s'y conformer, c'est disposer l'action de telle sorte que les idées simples qui la composent puissent correspondre à celles que la loi exige. On voit donc que les actions morales se terminent à des idées simples que nous recevons par sensation ou par réflexion.

CHAPITRE XXIX.

Des idées claires et obscures, distinctes et confuses.

Une idée simple est claire lorsqu'elle est telle que l'objet même d'où on la reçoit la présente.

Une idée simple est plus ou moins obscure selon qu'elle a plus ou moins perdu de son exactitude originaire.

Une idée complexe, étant composée d'idées simples, est claire lorsque les idées simples sont claires, et que leur ordre est déterminé dans l'esprit.

L'obscurité des idées a sa cause dans la grossièreté des organes, dans la faiblesse des impressions ou de la mémoire.

Une idée distincte est celle où l'esprit aperçoit une différence qui la sépare de toute autre idée.

Une idée confuse est celle que l'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre, dont elle doit cependant différer.

Des noms différents exprimant des idées différentes, une idée est confuse lorsqu'elle ne peut être désignée par deux noms différents, et cela arrive lorsqu'on néglige d'observer la nuance qui sépare les idées exprimées par ces noms différents :

1° Si les idées simples dont se compose une idée complexe sont en trop petit nombre et, de plus, communes à d'autres choses;

2° Si les idées simples qui composent quelque idée complexe, bien que nombreuses, sont pourtant tellement confondues ensemble, qu'il n'est pas aisé de discerner si cette collection appartient plutôt au nom qu'on donne à cette idée-là qu'à tout autre nom.

Nos idées sont confuses si elles sont incertaines et indéterminées, c'est-à-dire, si, bien qu'elles changent, nous les exprimons par le même nom.

La confusion regarde toujours deux idées.

Toutes les fois qu'on suppose deux idées différentes désignées par des noms différents, mais qu'on ne peut pas discerner si facilement que les sons, il y a confusion.

Au contraire, lorsque deux idées sont aussi distinctes que les idées des sons par lesquels on les désigne, il n'y a pas de confusion.

Le moyen d'éviter cette confusion, c'est de réunir dans notre idée complexe tout ce qui peut la distinguer

de toute autre, et d'appliquer constamment le même nom à cette somme d'idées.

Comme nos idées complexes se composent d'idées simples, elles peuvent être, d'un côté, claires et distinctes, et de l'autre fort obscures et fort confuses; ainsi, par exemple, si je viens à concevoir une figure de mille côtés, je puis avoir une idée claire du nombre des côtés; mais l'idée que j'ai de la figure entière est fort obscure et fort confuse, de manière que je ne saurais distinguer une figure de mille côtés d'une figure de neuf cent quatre-vingt-dix-neuf côtés.

CHAPITRE XXX.

Des idées réelles et chimériques.

Par idées réelles, j'entends celles qui ont un fondement dans la nature, c'est-à-dire qui sont conformes à un être réel, à l'existence des choses ou à leur archétype.

Et j'appelle idées fantastiques ou chimériques celles qui n'ont point de fondement dans la nature, celles qui correspondent à un être dont l'existence est impossible.

Nos idées simples sont toutes réelles ou véritables, parce qu'elles répondent toutes aux puissances que les choses ont de les produire.

Les modes mixtes et les relations n'ayant d'autre réalité que celle qu'ils ont dans l'esprit des hommes, tout ce qui est requis pour qu'ils soient réels, c'est qu'on les

forme de manière qu'une existence relative à ces idées ne soit pas impossible.

Les idées des substances ne sont réelles qu'en tant que ce sont des combinaisons d'idées simples, réellement unies et coexistantes dans les choses qui existent hors de nous.

Elles sont chimériques lorsqu'elles sont composées d'idées simples qui n'ont jamais été réellement unies.

CHAPITRE XXXI.

Des idées complètes et incomplètes.

Entre nos idées réelles, quelques-unes sont complètes, d'autres incomplètes.

J'appelle idées complètes celles qui représentent parfaitement les originaux d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées.

Les idées incomplètes sont celles qui ne représentent qu'une partie des originaux auxquels elles sont rapportées.

Nos idées simples, étant l'effet de certaines puissances qui se trouvent dans les choses, sont toutes complètes, puisqu'elles ne peuvent qu'être conformes et correspondre entièrement à ces puissances.

Les modes et les rapports étant des archétypes sans aucun modèle, ils n'ont à représenter autre chose qu'eux-mêmes, et ainsi ils ne peuvent manquer d'être complets.

Mais si quelqu'un, ayant entendu prononcer le nom de quelque mode, attache à ce nom une idée différente de celle qu'on lui prête communément, et si, la prenant pour archétype, il pense que l'idée qu'il a dans l'esprit est conforme à cet archétype, alors son idée est d'autant plus incomplète qu'elle est plus éloignée de son archétype.

Chaque espèce de substance n'a pas d'essence réelle, car nous ne saurions connaître cette essence d'une manière distincte. Si nous connaissions, en effet, cette essence réelle, nous connaîtrions d'où découlent les qualités particulières qui constituent chaque substance, comme nous connaissons que les qualités d'un triangle ont leur origne dans un espace terminé par trois lignes.

Les qualités que nous remarquons dans les substances dépendent de la grosseur de la figure et de la liaison des parties solides de cette substance : or, comme nous ne saurions avoir aucune perception distincte d'aucune de ces choses, nous ne saurions connaître distinctement l'essence réelle d'une substance.

Les idées de substances, en tant qu'elles sont rapportées à des essences réelles, ne sont pas complètes, car elles ne renferment point en elles-mêmes l'essence réelle que l'esprit suppose y être contenue

Les idées des substances, en tant que collections de leurs qualités, sont toutes incomplètes, car elles ne sauraient renfermer toutes les qualités qui se trouvent dans leurs originaux.

CHAPITRE XXXII.

Des vraies et des fausses idées.

Nulle idée n'est vraie ou fausse en tant qu'elle est une apparence dans l'esprit; car la vérité ou la fausseté suppose un jugement, et un jugement suppose comparaison.

Les idées, en tant qu'elles sont rapportées à quelque chose, peuvent être vraies ou fausses.

Les idées des autres hommes, l'existence réelle, les essences supposées réelles, sont les choses à quoi les hommes rapportent ordinairement leurs idées.

Lorsque nous jugeons de la vérité de nos idées par rapport à d'autres qui portent le même nom, nos idées simples peuvent être fausses; mais elles sont moins sujettes à l'être qu'aucune autre espèce d'idées, car nous pouvons aisément connaître par nos propres sens quelles sont les idées simples attachées à tels ou tels noms.

Les idées des modes mixtes sont plus sujettes à être fausses en ce sens-là; car n'en ayant aucun modèle sensible, nous ne pouvons que comparer nos idées à celles des hommes qui ont la réputation d'employer ces noms dans leur plus juste signification; et, selon que nos idées leur sont conformes ou contraires, elles sont vraies ou fausses.

Il n'y a que les idées des substances qui puissent être fausses par rapport à l'existence réelle.

Les idées simples ne peuvent l'être à cet égard; car, étant l'effet de certaines puissances qui se trouvent dans

les objets, elles répondent à ces puissances, et par conséquent sont vraies.

Les idées de modes ne sauraient être fausses par rapport aux objets extérieurs; car ils n'ont aucun rapport avec un modèle produit par la nature; ils ne sont supposés renfermer en eux-mêmes que les idées qu'ils renferment actuellement.

Nos idées complexes des substances, se rapportant à un modèle existant dans les choses mêmes, peuvent être fausses :

1° Lorsqu'elles unissent des idées simples qui ne se trouvent point ensemble dans les choses actuellement existantes;

2° Lorsque, d'une collection d'idées simples qui existent toujours ensemble, on en sépare, par une négation formelle, quelque autre idée simple qui leur est constamment unie.

Nos idées sont encore fausses quand on les juge complètes et qu'elles ne le sont pas.

CHAPITRE XXXIII.

De l'association des idées.

On découvre quelque chose de déraisonnable dans la plupart des hommes; et s'ils refusent de reconnaître leur erreur, cela ne vient pas entièrement de l'amour-[illegible]re, ni de l'éducation : c'est un degré de folie; car on appeler autrement la résistance à la raison ?

Ce défaut vient d'une liaison vicieuse d'idées, liaison qui, étant une fois formée et cimentée par le temps, ne peut être détruite ; elle est la cause de la plupart des sympathies et des antipathies. On ne saurait trop prévenir cette bizarre communion d'idées, qui résiste à la raison et que le temps seul peut détruire.

LIVRE TROISIÈME.

DES MOTS.

CHAPITRE I.

Des mots et du langage en général.

L'homme est organisé pour former des sons articulés et pour faire de ces sons les signes de ses idées.

Mais ce n'est pas assez que les mots puissent devenir signes du langage, il faut qu'ils comprennent plusieurs choses particulières qui seront des signes généraux.

Outre les noms qui expriment des idées, il y en a qui expriment le manque ou l'absence d'une idée.

Les mots tirent leur première origine d'autres mots qui signifient des idées sensibles.

CHAPITRE III.

De la signification des mots.

Les mots sont les signes des idées, et les idées qu'ils désignent sont ce qu'ils signifient proprement et immédiatement.

Comme les hommes se servent de ces signes pour enregistrer ou pour produire leurs idées, les mots ne signifient, dans leur première et immédiate acception, que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui s'en sert ; car on ne saurait faire exprimer à un mot une idée qu'on n'a pas.

Les hommes, en rendant les mots signes immédiats de leurs pensées, supposent que ces mêmes mots sont signes des idées qui se trouvent aussi dans l'esprit des autres hommes avec qui ils s'entretiennent ;

Qu'ils signifient la réalité des choses.

L'usage de ces mots fait naître aussitôt les idées.

Tout mot doit être signe d'une idée : sans cela il n'est plus qu'un vain son.

La signification des mots est parfaitement arbitraire, c'est-à-dire qu'on est libre de rendre un mot signe de telle idée. A la vérité, celui qui, dans une langue formée, ne fait pas signifier à un mot l'idée que l'usage lui fait signifier, parle improprement ; mais toujours est-il que celui qui se sert d'un mot borne sa signification à l'idée qu'il a dans l'esprit.

CHAPITRE III.

Des termes généraux.

La plus grande partie des mots sont généraux, car il est impossible que chaque chose particulière ait un nom particulier et distinct.

On ne donne de nom propre qu'aux choses dont l'usage est fréquent.

Les termes deviennent généraux lorsqu'ils deviennent signes d'idées générales, et les idées deviennent générales lorsque l'esprit, écartant toutes les circonstances qui peuvent déterminer une existence particulière, ne comprend dans son idée que le point de réunion selon lequel plusieurs individus se ressemblent. Par cette opération, l'esprit se forme une idée abstraite qui devient capable de représenter plusieurs choses individuelles, dont chacune, étant conforme à cette idée abstraite, appartient à cette espèce de choses.

Un terme général est le signe d'une idée abstraite et générale que nous avons dans l'esprit, et, à mesure que les choses existantes se trouvent conformes à cette idée, elles viennent à être rangées sous cette dénomination ; d'où il suit que les idées abstraites sont l'essence des espèces ; car, avoir l'essence d'une espèce, c'est avoir ce qui fait être de cette espèce : or, avoir la conformité à l'idée abstraite, fait être de la même espèce.

Une idée générale est un modèle auquel nous rapportons toutes les autres idées, et, selon qu'elles ressemblent

au modèle, nous leur donnons la même dénomination.

Dans les substances, la constitution réelle, intérieure et inconnue des choses, d'où dépendent les qualités qu'on y peut découvrir, peut être appelée leur essence.

En second lieu, les choses étant classées en espèces, sous certains noms, en tant qu'elles conviennent à de certaines idées abstraites, auxquelles nous avons attaché ces noms-là, l'essence nominale de chaque espèce n'est autre chose que l'idée abstraite signifiée par le nom général.

CHAPITRE IV.

Des noms des idées simples.

Tous les noms ne peuvent pas être définis, car cela irait à l'infini.

Définir, c'est faire connaître le sens d'un mot par le moyen de plusieurs autres mots qui ne sont pas synonymes; d'où il suit que les idées simples ne peuvent être définies; car les différents termes d'une définition, signifiant différentes idées, ne sauraient en aucune manière représenter une idée qui n'a aucune composition. On ne peut connaître une idée simple que par le sens qui lui correspond.

Les noms des idées simples sont signes d'idées qui ne sont nullement arbitraires.

CHAPITRE V.

Des noms des modes mixtes et des relations.

Les noms des modes mixtes signifient des espèces de choses dont chacune a son essence particulière, et les essences de ces espèces ne sont que des idées abstraites auxquelles on a attaché certains noms.

Les idées abstraites que les modes mixtes signifient sont formées par l'entendement; en quoi elles diffèrent de celles des substances qui supposent quelque être réel.

Elles sont évidemment arbitraires, puisque l'idée d'un mode mixte précède souvent l'existence de la chose qu'elle représente; on peut avoir en effet l'idée de meurtre sans en avoir vu commettre, l'idée de résurrection sans avoir vu ressusciter quelque être.

L'esprit, réunissant ainsi plusieurs idées différentes en une seule idée complexe, en forme une idée arbitraire qui lui sert de modèle pour réduire les choses en espèces.

Dans les modes mixtes, c'est le nom qui lie ensemble la combinaison de diverses idées; car cette union, qui n'a aucun fondement dans la nature, cesserait s'il n'y avait quelque chose qui la maintînt.

Les noms des modes mixtes signifient toujours leurs essences réelles; car ces idées abstraites n'ayant aucun rapport à l'existence réelle des choses, leur nom ne peut signifier que la seule idée complexe que l'esprit a formée

lui-même ; et comme c'est de là que découlent toutes les propriétés de cette espèce, il s'ensuit que, dans les modes mixtes, l'essence réelle et nominale n'est qu'une même chose.

CHAPITRE VI.

Des noms des substances.

Les noms communs des substances sont faits signes de telles ou telles idées complexes, dans lesquelles plusieurs substances conviennent, et en vertu de quoi elles sont capables d'être comprises dans une commune conception et signifiées par un seul nom.

L'essence réelle des substances n'est autre que leur constitution intérieure, d'où découlent les qualités que nous remarquons en elles.

L'essence nominale est une seule idée abstraite de la réunion de certaines qualités, exprimée par un nom général qui comprend dans lui tous les individus conformes à l'idée qu'il signifie.

Rien n'est essentiel aux individus considérés en eux-mêmes ; une qualité n'est essentielle à tel ou tel individu que par rapport à l'idée abstraite ou à l'essence de son espèce ; car toute chose particulière qui n'a pas en elle-même les qualités qui sont contenues dans l'idée abstraite que signifie le terme général, ne peut être rangée dans cette espèce, ni être appelée de ce nom.

L'essence nominale détermine l'espèce, car c'est cette

seule essence qui est signifiée par le nom qui est la marque de l'espèce. Pourquoi cet animal est-il un chien ? Parce qu'il convient à l'idée abstraite à laquelle ce nom est attaché, ou, en d'autres termes, parce qu'il est l'essence nominale de l'espèce appelée chien.

Ce qui prouve que ce n'est pas selon les essences réelles que nous déterminons les espèces, c'est que des individus reconnus de la même espèce peuvent avoir des qualités dépendantes de leur constitution réelle, par où ils diffèrent l'un de l'autre.

D'ailleurs comment saurions-nous déterminer l'espèce selon l'essence réelle, puisque cette essence nous est inconnue ?

L'espèce n'est point déterminée par la génération, car on ne saurait classer les monstres.

Les essences spécifiques sont faites par l'esprit, c'est pour cela qu'elles sont diverses et incertaines ; car si elles étaient un ouvrage de la nature, elles ne pourraient point être si diverses en différentes personnes.

Les essences nominales des substances ne sont pas formées si arbitrairement que celles des modes mixtes ; car, ayant un modèle réellement existant, elles doivent y répondre jusqu'à un certain point.

Plus nos idées sont générales, plus elles sont incomplètes ; car, pour former des idées générales, il faut en exclure toutes les circonstances, toutes les qualités qui peuvent déterminer une existence particulière, et ne conserver que celles qui sont communes à plusieurs individus. En opérant ainsi sur le sens des idées, on forme les espèces, et en opérant de même sur les espèces, on forme les genres. Or, le genre n'étant qu'une conception partielle de ce qui est dans les espèces, nos idées de genres sont moins complètes que nos idées d'espèces. De

même, l'espèce n'étant qu'une conception partielle de ce qui est dans les individus, nos idées d'espèces sont moins complètes que nos idées individuelles. On voit donc que plus une idée est générale, moins elle est complète.

Les noms généraux ont été inventés pour la commodité du langage.

Ce sont les hommes qui déterminent les espèces des choses ; car si un corps a toutes les qualités de l'or, excepté la malléabilité, une personne pourra refuser à ce corps le nom d'or, si la qualité d'être malléable entre dans l'idée abstraite qu'elle a de l'or ; une autre personne pourra donner à ce corps le nom d'or, si la qualité d'être malléable n'entre pas dans l'idée abstraite qu'elle a de l'or.

CHAPITRE VII.

De l'imperfection des mots.

Le premier usage des mots est d'enregistrer nos propres pensées. Le second est de les communiquer aux autres hommes.

Selon qu'ils sont plus ou moins appropriés à ces différentes fins, les mots sont plus ou moins parfaits.

Les mots étant des signes arbitraires de quelque idée que ce soit, un homme peut employer tel mot qu'il veut pour se représenter à lui-même ses propres idées.

Tout homme, pour se faire entendre, doit se servir de

mots qui excitent dans l'esprit de ceux qui l'écoutent les mêmes idées qu'il a lui-même dans l'esprit.

Les idées des modes mixtes étant extrêmement complexes, il est difficile que des hommes différents, et même le même homme, comprennent toujours, sous le même nom, le même nombre d'idées; d'où il suit que la signification des noms des modes mixtes est très-incertaine, n'ayant aucun modèle réellement existant dans la nature sur lequel les hommes puissent régler eux-mêmes leurs notions dans ces sortes d'idées arbitraires.

La signification des noms des substances est incertaine; car,

1° Si on les rapporte à des essences réelles, ces modèles ne pouvant être connus, leur signification ne saurait être déterminée par ces modèles.

2° Si on les rapporte à des qualités qui coexistent dans les substances, ou, en d'autres termes, si l'on prend pour modèle les idées simples qu'on trouve coexister dans un même sujet, tous les hommes ne réunissant pas dans leur idée complexe le même nombre d'idées simples, il s'ensuivra que les idées complexes des substances seront fort différentes dans l'esprit des gens qui se servent des mêmes noms pour les exprimer, et que la signification de ces noms sera par conséquent fort incertaine.

Malgré cette imperfection, ces noms peuvent servir dans la conversation ordinaire, mais non pas dans les discours philosophiques où des hommes, formulant des propositions générales, voudraient établir dans leur esprit des vérités universelles et considérer les conséquences qui en découlent.

Les noms des idées simples sont les moins douteux, parce qu'ils ne signifient que de simples sensations.

Après cela ceux des modes simples.

Les noms les plus douteux sont ceux des modes mixtes fort complexes et des substances.

CHAPITRE VIII.

De l'abus des mots.

§ 1. De l'abus des mots.

Le premier abus qu'on commet en ce point, c'est de se servir de mots auxquels on n'attache aucune idée, ou du moins aucune idée claire et distincte.

Cela vient de ce qu'on apprend les mots avant que de connaître les idées qu'ils signifient. Après avoir appris certains mots, les hommes, sans prendre la peine de fixer dans leur esprit des idées déterminées, se contentent d'employer les mêmes sons que les autres, et de désigner par eux leurs notions vagues et confuses.

En second lieu, un autre grand abus qu'on commet en cette rencontre, c'est l'usage inconstant qu'on fait des mots; car c'est une manifeste tromperie que de faire signifier au même mot tantôt une chose, tantôt une autre.

C'est encore abuser du langage que de prendre les mots pour les choses.

Ainsi l'on a cru que le mot de matière signifiait un être réellement existant dans la nature, indépendant du corps, et cela parce que le mot de matière signifie une idée distincte du corps.

Notre idée de la matière est celle d'une substance solide qui est partout la même.

Un autre abus qu'on fait des mots, c'est de les mettre à la place des choses qu'ils ne signifient ni ne peuvent signifier en aucune manière : par exemple, lorsqu'on s'en sert pour exprimer les essences réelles des substances. Y a-t-il en effet rien de plus déraisonnable que de faire signifier à un mot l'idée d'une chose que l'on ne connaît pas?

Enfin on abuse des mots en supposant qu'ils ont une signification certaine et évidente, c'est-à-dire que tous les hommes attachent aux mêmes mots les mêmes idées, et que, dans le discours, celui qui écoute devine précisément ce que signifie tel ou tel mot dans l'esprit de celui qui parle.

§ 2. Des fins différentes du langage.

Les fins du langage sont :

1° De communiquer nos idées; — 2° de le faire promptement; 3° de faire connaître les choses. — Le langage est imparfait s'il manque à une de ces trois fins.

Il manque à la première s'il emploie des mots qui ne soient pas signes d'idées déterminées, s'il contrarie l'usage dans la signification des mots, et s'il varie dans cette signification.

Il manque à la seconde s'il n'a pas de nom distinct pour désigner quelque idée complexe.

Il manque à la troisième quand les idées que les mots signifient ne s'accordent pas avec l'existence réelle des choses.

§ 3. Différents remèdes contre les abus dont on a parlé.

Premier remède contre les abus dont on a parlé. N'employer aucun mot sans y attacher une idée.

Deuxième remède. En second lieu, il ne suffit pas qu'un homme emploie les mots comme signes de quelques idées; il faut encore que les idées qu'il y attache, si elles sont simples, soient claires et distinctes; et si elles sont complexes, qu'elles soient déterminées, c'est-à-dire qu'une collection précise d'idées simples soit fixée dans l'esprit avec un son qui lui soit donné comme signe de cette collection précise et déterminée, et non d'aucune autre chose.

Quant aux noms des substances, il ne suffit pas d'en avoir des idées déterminées, il faut encore qu'elles soient conformes aux choses, selon qu'elles existent.

Troisième remède. Ce n'est pas assez que les hommes aient des idées, et des idées déterminées auxquelles ils attachent des mots qui en soient les signes, il faut encore qu'ils prennent soin d'approprier leurs mots aux idées que l'usage ordinaire leur a désignées, et que, lorsqu'ils contrarient l'usage, ils en avertissent les autres hommes.

Quatrième remède. Lorsque le sens d'un mot n'est pas bien déterminé, on peut faire connaître les idées qu'il signifie :

Premièrement, à l'égard des idées simples, par des termes synonymes, ou en montrant la chose. Secondement, à l'égard des modes mixtes, par des définitions; car la plus grande partie des idées qu'ils signifient étant dispersées et mêlées avec d'autres, c'est l'esprit seul qui les assemble et les réunit en une seule idée, et ce n'est que par l'énumération des différentes idées simples réunies par l'esprit en une seule idée que nous pouvons faire connaître ce que comportent les noms de ces modes mixtes.

A l'égard des substances, le moyen de faire connaître

en quel sens on prend les noms, c'est de montrer la chose et de définir le nom.

On montre la chose pour acquérir les idées des qualités sensibles, et l'on définit le nom pour faire connaître les puissances qui se trouvent dans la substance.

Nos idées des substances doivent être conformes aux choses. Nos idées complexes des substances ne peuvent pas, il est vrai, renfermer toutes les idées simples qui se trouvent dans les substances, mais elles doivent en renfermer le plus possible.

Cinquième remède. Employer constamment le même terme dans le même sens.

Quand on change la signification d'un mot, il faut avertir en quel sens on le prend.

LIVRE QUATRIÈME.

DE LA CONNAISSANCE.

CHAPITRE I.

De la connaissance en général.

Toute notre connaissance roule sur nos idées.

La connaissance est la perception de la convenance ou de la disconvenance de deux idées.

Cette convenance est de quatre espèces :

1° Identité ou diversité ;

2° Relation ;

3° Coexistence ;

4° Existence réelle.

1. L'esprit, venant à réfléchir sur les idées, aperçoit clairement que chaque idée convient avec elle-même, et qu'elle est ce qu'elle est ; et qu'au contraire toutes les idées distinctes disconviennent entre elles ; c'est-à-dire

que l'une n'est pas l'autre. C'est la convenance ou la disconvenance de la première espèce.

2. La seconde sorte de convenance ou de disconvenance peut être appelée relative, et n'est autre chose que la perception du rapport qui est entre deux idées, de quelque espèce qu'elles soient.

3. La troisième espèce de convenance ou de disconvenance qu'on peut trouver dans nos idées, est la coexistence et la non-coexistence dans le même sujet.

4. La dernière et quatrième espèce de convenance est celle d'une existence actuelle qui convient à quelque chose dont nous avons l'idée dans l'esprit.

La connaissance est actuelle ou habituelle :

Actuelle, si la perception de la convenance ou de la disconvenance entre quelques idées est actuellement présente à l'esprit;

Habituelle, lorsque l'esprit admet la vérité d'une proposition, non parce qu'il la perçoit maintenant, mais parce qu'il l'a perçue autrefois.

On distingue deux sortes de connaissance habituelle. L'une regarde ces vérités mises comme en réserve dans la mémoire, et qui, aussitôt qu'elles se présentent à l'esprit, laissent voir le rapport qui est entre elles.

L'autre appartient à ces vérités dont l'esprit, quand il en a été une fois convaincu, conserve le souvenir sans en retenir les preuves.

Cette connaissance est fondée sur l'immuabilité des mêmes rapports entre les mêmes choses immuables.

CHAPITRE II.

Des degrés de notre connaissance.

La connaissance intuitive est la perception de la convenance ou de la disconvenance de deux idées, immédiatement par elles-mêmes, sans l'intervention d'aucune autre idée.

La connaissance démonstrative est la connaissance que nous acquérons de la convenance de deux idées, au moyen d'idées intermédiaires. Ces idées intermédiaires s'appellent *preuves*. L'ensemble de ces preuves s'appelle *démonstration*, et la disposition de l'esprit à les trouver et à les appliquer comme il faut se nomme *sagacité*.

Cette connaissance n'est pas facile à acquérir, elle est précédée de quelque doute; la connaissance intuitive ne l'est pas.

Il suit de là que raisonner, c'est chercher le rapport qui existe entre deux idées à l'aide d'une ou plusieurs idées moyennes, avec lesquelles on compare les deux idées premières pour en conclure qu'elles se conviennent ou ne se conviennent pas.

Parmi nos idées, il y en a dont nous ne pouvons découvrir immédiatement la convenance ou la disconvenance; mais comme ces idées ont un certain rapport avec d'autres idées, selon qu'elles sont ou qu'elles ne sont pas dans le même rapport, nous disons qu'elles se conviennent ou ne se conviennent pas.

Les corps, agissant sur nos sens et nous faisant éprouver certaines sensations, nous avertissent de leur existence. La connaissance de l'existence des corps est ce que j'appelle connaissance *sensitive*.

La connaissance n'est pas toujours claire, quoique les idées le soient. La connaissance est plus ou moins claire, selon que la perception de la convenance ou de la disconvenance qui est entre deux idées est plus ou moins claire. Mais des idées confuses ne peuvent jamais produire une connaissance claire et distincte.

CHAPITRE III.

De l'étendue de la connaissance humaine.

Notre connaissance ne va point au delà de nos idées.

Nous ne saurions avoir de connaissance qu'autant que nous pouvons apercevoir la convenance ou la disconvenance de nos idées. Cette perception est la borne de notre connaissance.

Notre connaissance intuitive ne s'étend point à toutes les relations de toutes nos idées, parce que nous ne pouvons point apercevoir toutes les relations qui se trouvent entre elles, en les comparant immédiatement l'une avec l'autre.

Il en est de même pour notre connaissance démonstrative, parce que, entre deux idées que nous voudrions examiner, nous ne saurions trouver des idées moyennes

propres à faire apercevoir la convenance ou la disconvenance des idées premières.

La connaissance sensitive, ne s'étendant pas au delà de l'existence des choses qui frappent actuellement nos sens, est beaucoup moins étendue que les deux précédentes.

Notre connaissance est plus bornée que nos idées; c'est-à-dire qu'au sujet des idées que nous avons, il nous reste bien des questions dont la solution nous est inconnue et même impossible. Ainsi, par exemple, l'âme est-elle matérielle ou immatérielle? La matière peut-elle penser? Toutes ces questions confondent notre intelligence.

Comment, en effet, prouver que l'âme est immatérielle, s'il nous est impossible de prouver que la pensée est incompatible avec la matière? Or cela nous est impossible.

Le mouvement nous fait éprouver des sensations dont la cause nous est inconnue. Or, puisque nous sommes contraints de reconnaître que Dieu a donné au mouvement des effets qu'il nous est impossible de comprendre que le mouvement soit capable de produire, quelle raison avons-nous de conclure qu'il ne pourrait pas également attribuer certains effets à un sujet par qui nous ne saurions concevoir qu'ils fussent produits?

Notre connaissance de l'identité et de la diversité va aussi loin que nos idées.

Celle de la convenance ou disconvenance de nos idées, par rapport à leur coexistence, ne s'étend pas fort loin.

1° Parce que les idées simples qui composent nos idées complexes des substances ne sont ni incompatibles ni nécessairement liées avec quelque autre idée simple

dont nous voudrions connaître la coexistence avec l'idée complexe que nous avons déjà. Cette ignorance de la liaison ou de l'incompatibilité, qui se trouve entre les secondes qualités, vient de ce que nous ne connaissons pas la source d'où elles découlent.

2° Parce que nous ne saurions découvrir aucune connexion entre les secondes et les premières qualités; c'est-à-dire quelles qualités premières produisent telles ou telles qualités secondes.

L'expérience peut seule nous apprendre que telle ou telle qualité coexiste avec telle ou telle autre. Elle seule peut aussi nous apprendre que telle ou telle puissance coexiste avec telle ou telle qualité.

Il n'est pas aisé de marquer les bornes de la connaissance que nous avons des autres relations; car les progrès qu'on peut faire dans cette partie dépendent de notre sagacité à trouver des idées moyennes qui puissent faire voir les rapports des idées que l'on examine.

Premièrement. Une des causes et une partie de notre ignorance, c'est que nous manquons d'idées, soit de celles qui sont au-dessus de notre compréhension, soit de celles que nous ne connaissons pas en particulier.

Dans le monde intellectuel et le monde matériel, ce que nous pouvons découvrir par nos yeux, ou par nos pensées, n'est qu'un point, ou presque rien en comparaison du reste.

On peut regarder l'éloignement et la petitesse comme une des causes de notre ignorance sur la nature des corps.

Secondement. Nous ne pouvons pas trouver la connexion qui est entre les idées que nous avons actuellement. Ainsi nous n'apercevons aucune liaison nécessaire entre les premières et secondes qualités. Ainsi encore

il nous est impossible de concevoir qu'une pensée produit du mouvement, qu'un corps puisse produire aucune pensée dans l'esprit.

Une troisième cause d'ignorance, c'est que nous ne suivons pas nos idées, et par là nous ne trouvons pas les idées moyennes qui peuvent nous montrer leur convenance ou leur disconvenance.

CHAPITRE IV.

De la réalité de notre connaissance.

Objection. Si notre connaissance n'est que dans nos idées, elle peut être toute chimérique.

Oui, si la connaissance que nous avons de nos idées se termine à ces idées, sans s'étendre au delà ; mais s'il y a conformité entre nos idées et la réalité des choses, notre connaissance sera réelle. Or, nous ne pouvons nous assurer de cette conformité que par rapport à deux espèces d'idées.

Les premières sont les idées simples qui, ne pouvant être formées par l'esprit, sont des productions naturelles et régulières des choses existantes hors de nous, qui opèrent réellement sur nous.

En second lieu, toutes nos idées complexes, excepté celles des substances, étant des archétypes que l'esprit a formés lui-même, sans les rapporter à aucun modèle réellement existant, ne peuvent manquer d'avoir toute la conformité nécessaire avec une connaissance réelle ;

car ce qui n'est pas destiné à représenter autre chose que soi-même ne peut être capable d'une fausse représentation. C'est sur ce principe qu'est fondée la réalité des connaissances mathématiques. Ainsi je me forme l'idée d'un triangle. Je reconnais que ses angles sont égaux à deux droits. Je conclus que dans toutes les figures appelées triangles la somme des angles égale deux droits, et cela parce que ces figures ne sont appelées triangles qu'à cause de leur conformité à l'idée modèle du triangle, et que, lui étant semblables, elles doivent avoir les mêmes propriétés que lui.

Les idées des substances ont leurs archétypes hors de nous. Autant nos idées conviennent avec ces archétypes, autant la connaissance que nous en avons est réelle.

Toute la réalité de la connaissance que nous avons des substances est fondée sur ce que toutes nos idées complexes des substances doivent être telles, qu'elles soient uniquement composées d'idées simples qu'on ait reconnu coexister dans la nature.

En résumé, la connaissance est certaine partout où nous apercevons la convenance ou la disconvenance de quelques-unes de nos idées.

Elle est réelle lorsque nos idées sont conformes à l'existence des choses.

CHAPITRE V.

De la vérité en général.

vérité est une juste union ou séparation des signes,

c'est-à-dire des idées ou des mots. Cette union et séparation s'appelle proposition. La vérité ne convient donc qu'aux propositions. On en distingue de deux espèces : les unes mentales, les autres verbales.

Les propositions mentales sont celles où les idées sont jointes ou séparées dans notre entendement, sans l'intervention des mots, selon qu'elles se conviennent ou ne se conviennent pas.

Les propositions verbales sont des mots, signes de nos idées, joints ou séparés en des jugements affirmatifs ou négatifs.

On voit donc qu'une proposition consiste à joindre ou à séparer des signes; et la vérité consiste à joindre ou à séparer ces signes, selon que les choses qu'elles signifient se conviennent ou ne se conviennent pas.

On distingue encore la vérité purement verbale ou frivole, et la vérité réelle ou instructive.

Une proposition purement verbale est celle où les termes sont joints ou séparés selon la convenance ou la disconvenance des idées qu'ils signifient, sans considérer si ces idées sont conformes à la réalité des choses.

La vérité réelle est celle où les termes sont joints ou séparés selon la convenance des idées qu'ils signifient, lesquelles idées sont conformes à la réalité des choses.

La fausseté consiste à joindre les noms autrement que leurs idées ne conviennent.

CHAPITRE VI.

Des propositions universelles, de leur vérité et de leur certitude.

Il y a une double certitude : l'une de vérité, et l'autre de connaissance. Lorsque les mots sont joints de telle manière, dans les propositions, qu'ils expriment exactement la convenance ou la disconvenance telle qu'elle est réellement, c'est une certitude de vérité ; et la certitude de connaissance consiste à apercevoir la convenance ou la disconvenance des idées, en tant qu'elle est exprimée dans les propositions.

On ne peut pas être assuré qu'une proposition générale est véritable, lorsque l'essence de chaque espèce dont il est parlé n'est pas connue. En effet, comment décider que telle qualité convient à telle ou telle espèce, si l'essence de chaque espèce est inconnue?

Il n'y a sur les substances que peu de propositions universelles dont la vérité soit connue ; car, supposé que l'essence d'une espèce soit connue, nos idées de substance n'étant que des collections d'idées simples que nous avons remarqué coexister dans un même sujet, nous ne saurions connaître certainement que les autres idées simples coexistent avec de telles combinaisons, à moins que nous ne puissions découvrir leur dépendance naturelle, ce qui ne nous est facile que dans un petit nombre de cas.

Tout or est fixe, n'est pas une proposition certaine ; car, quelle que soit la combinaison d'idées simples renfermées sous le mot *or*, la fixité n'a aucune connexion

ou coexistence nécessaire avec ces idées simples. Cette proposition ne sera certaine que lorsqu'on aura démontré la connexion nécessaire de la fixité avec les différentes qualités dont la combinaison s'appelle *or*.

Les propositions générales, de quelque espèce qu'elles soient, ne sont capables de certitude que lorsque les termes dont elles sont composées signifient des idées dont nous pouvons découvrir la convenance ou la disconvenance telle qu'elle y est exprimée; et quand nous voyons que les idées que ces termes signifient se conviennent ou ne se conviennent pas, selon qu'elles sont affirmées ou niées l'une de l'autre, c'est alors que nous sommes certains de la vérité ou de la fausseté de ces propositions.

CHAPITRE VII.

Des propositions qu'on nomme maximes ou axiomes.

La cause de l'évidence des axiomes est la convenance ou la disconvenance que l'esprit voit dans ces idées en les comparant immédiatement entre elles. Cette évidence n'est pas particulière aux propositions qui passent pour axiomes; car,

1° La perception immédiate d'une convenance ou disconvenance d'identité, étant fondée sur ce que l'esprit a des idées distinctes, elle nous fournit autant de propositions évidentes par elles-mêmes que nous avons d'idées distinctes. Ainsi ces propositions : Ce qui est blanc est blanc, ce qui est blanc n'est pas noir, sont aussi évi-

dentes par elles-mêmes que cet axiome : Tout ce qui est, est. Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; ce qui revient à dire : Le même est le même, le même n'est pas différent.

2° Pour ce qui est de la coexistence ou d'une connexion entre deux idées tellement nécessaires, que dès que l'une est supposée dans un sujet, l'autre doit l'être aussi d'une manière inévitable, l'esprit n'a une perception immédiate d'une telle convenance ou disconvenance qu'à l'égard d'un très-petit nombre d'idées. Cependant il en a. Ainsi deux corps ne sauraient coexister dans le même lieu.

3° Nous en pouvons avoir dans les autres relations : Un plus un égale deux.

Les axiomes n'ont pas beaucoup d'influence sur les autres parties de notre connaissance.

1° Parce que ce ne sont pas les vérités que nous connaissons les premières. Est-ce, en effet, en vertu de ce principe : Une chose ne saurait être et ne pas être en même temps, qu'un enfant connaît certainement qu'un étranger n'est pas sa mère?

2° Parce que les autres parties de notre connaissance n'en dépendent pas; car s'il y a une multitude d'autres vérités qui sont aussi évidentes par elles-mêmes que ces maximes, et plusieurs même qui nous sont plutôt connues qu'elles, il est impossible que ces maximes soient les principes d'où nous déduisons toutes les autres vérités.

Ces maximes générales ne contribuent nullement aux progrès des sciences; elles peuvent servir à les enseigner. Elles ne prouvent point l'existence des choses hors de nous; il n'y a que nos sens qui puissent nous l'apprendre.

Leur application à des idées complexes qui sont confuses et indéterminées peut égarer la raison et lui fournir les moyens de prouver des choses contradictoires.

Lorsque nos idées sont claires et distinctes, nous n'avons pas besoin de maxime générale pour apercevoir leur convenance ou leur disconvenance.

CHAPITRE VIII.

Des propositions frivoles.

Certaines propositions n'ajoutent rien à notre connaissance. Telles sont les propositions identiques. Que nous apprennent en effet ces propositions :

Le blanc est blanc. Ce qui est, est.

CHAPITRE IX.

De la connaissance que nous avons de notre existence.

Dans chaque acte de sensation, de raisonnement ou de pensée, nous sommes sérieusement convaincus en nous-mêmes de notre propre existence.

CHAPITRE X.

De la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu.

Nous connaissons que nous existons nous-mêmes. Or le néant ne saurait produire un être : donc il y a quelque chose d'éternel. Ce qui, en effet, n'existe pas de toute éternité a dû avoir un commencement, et tout ce qui a eu un commencement doit avoir été produit par quelque chose.

Cet être éternel doit être tout-puissant, car il est évident que tout être qui tire son existence et son commencement d'un autre doit aussi tenir d'un autre tout ce qu'il a et tout ce qui lui appartient. Il faut donc que la source éternelle de tous les êtres soit aussi la source et le principe de toutes leurs puissances ou facultés.

Il doit être tout intelligent.

Nous trouvons en nous-mêmes perception et connaissance : donc il y a au monde quelque être intelligent. Cela posé, on peut dire qu'il y a eu un temps où il n'y avait aucun être intelligent, et où la connaissance a commencé d'exister ; ou bien qu'il y a eu un être intelligent de toute éternité. La première hypothèse nous conduit à un résultat absurde : car s'il y a eu un temps où l'intelligence n'existait nulle part, il était impossible qu'elle existât jamais ; car il est impossible qu'une chose dépourvue d'intelligence puisse produire un être intelligent.

Quelque chose existe de toute éternité, car le néant

ne peut rien produire. Voyons donc quelle est la nature de cet être éternel.

Il y a deux sortes d'êtres : les uns pensants, les autres non pensants.

Supposons que la matière soit éternelle. Comme elle est incapable de mouvement par elle-même, il faut aussi supposer que le mouvement existe avec elle de toute éternité. Or, dans ces deux hypothèses, la matière est aussi incapable de produire la pensée, que le néant la matière.

J'existe, donc il y a quelque chose d'éternel. Or, ce quelque chose a-t-il produit tout ce qui existe, ou bien y a-t-il autant de causes éternelles qu'il y a d'espèces d'êtres?

L'harmonie du monde prouve l'existence d'une cause unique, éternelle et pensante. Je dis pensante, car la pensée est en nous, et la matière ne saurait produire la pensée.

CHAPITRE XI.

De la connaissance que nous avons de l'existence des autres choses.

On ne peut connaître l'existence des objets extérieurs que par voie de sensation; car l'idée que nous avons dans notre esprit ne prouve pas plus l'existence de cette chose que le portrait d'un homme ne démontre son existence.

Outre l'assurance que nos sens eux-mêmes nous don-

nent qu'ils ne se trompent point dans le rapport qu'ils nous font de l'existence des choses extérieures, par les impressions actuelles qu'ils en reçoivent, nous sommes encore confirmés dans cette assurance :

1° Parce que nous ne pouvons avoir des idées que par l'intermédiaire des sens ; ces idées viennent donc de l'extérieur, puisque l'homme privé d'un sens n'a jamais les idées qui appartiennent à ce sens.

2° Parce que deux idées, dont l'une vient d'une sensation actuelle et l'autre de la mémoire, sont des perceptions fort distinctes. Je puis en effet éloigner de mon esprit une idée que des sensations précédentes y avaient placée. Mais lorsque je tourne les yeux vers le soleil, je ne saurais m'empêcher d'avoir l'idée du soleil : la vue du soleil est donc produite par une cause qui existe hors de moi.

3° Parce que le plaisir ou la douleur qui accompagne une sensation actuelle, n'accompagne pas le retour des idées lorsque les objets extérieurs sont absents.

Cette certitude que nous avons de l'existence des objets extérieurs suffit pour nous conduire dans la recherche du bien et dans la fuite du mal qu'ils peuvent causer, à quoi se réduit tout l'intérêt que nous avons de les connaître.

Elle ne s'étend point au delà de la sensation actuelle.

L'existence passée est connue par le moyen de la mémoire, et cette connaissance s'étend aussi loin que la mémoire.

CHAPITRE XII.

Des moyens d'augmenter notre connaissance.

La connaissance vient de la comparaison des idées claires et distinctes. Le rapport d'égalité ou d'inégalité se perçoit dans quelques idées par leur comparaison immédiate, et la connaissance intuitive de ce rapport sert à trouver celui d'autres idées. Je le demande, en effet, est-ce en vertu de ce principe : Le tout est plus grand que sa partie, qu'un enfant sait que son doigt est plus petit que son corps? Non, ce n'est que parce qu'il a des idées claires et distinctes de la grosseur de son doigt et de son corps.

Les principes ne sont point un moyen certain de parvenir à la vérité; car s'ils sont faux, ils ne servent qu'à nous induire en erreur; et si nous pouvons découvrir leur fausseté, nous avons donc un autre moyen pour arriver à la connaissance de la vérité. Ce moyen consiste à comparer des idées claires et complètes sous des noms fixes et déterminés; car la connaissance consiste dans la perception de la convenance ou disconvenance de deux idées.

Les vérités générales et certaines ne sont fondées que sur les rapports des idées abstraites. L'application de l'esprit à trouver ces différents rapports est le seul moyen de former, au sujet de ces idées, des propositions générales et certaines.

Pour la connaissance des corps, on ne peut y faire des progrès que par l'expérience. Comme nous ne connais-

sons pas les essences réelles des substances, c'est-à-dire leur constitution intérieure d'où découlent toutes les qualités que nous remarquons en elles, quelle que soit l'idée complexe que nous ayons d'une substance, cette idée ne saurait nous faire découvrir quelque autre idée simple coexistant avec les idées simples qui composent notre idée complexe, et cela parce que la raison ne nous montrant aucune connexion nécessaire, aucune incompatibilité entre telle ou telle qualité et telle ou telle relation d'idées simples, l'expérience peut seule nous apprendre si cette qualité coexiste avec la collection d'idées simples qui compose notre idée de telle ou telle substance.

Notre connaissance est en partie nécessaire et en partie volontaire; car si elle était tout à fait nécessaire, toute la connaissance des hommes serait égale; si elle était tout à fait volontaire, plusieurs d'entre eux n'en auraient aucune.

L'application de l'esprit, comme celle de la vue, est volontaire, c'est-à-dire que l'esprit peut appliquer ses facultés à telle ou telle espèce d'objets. Mais ces facultés une fois appliquées à cette contemplation, la volonté ne peut pas déterminer la connaissance de l'esprit d'une manière ou d'une autre. L'esprit, dans ce cas, est comme la vue qui ne saurait voir le noir où elle voit le blanc.

Outre la connaissance que nous avons définie, l'esprit a une autre faculté qui consiste à joindre ou à séparer deux idées, lorsqu'il ne voit pas qu'il y ait entre elles une convenance ou une disconvenance certaine, mais qu'il le présume.

Cette faculté, lorsqu'elle s'exerce immédiatement sur choses, s'appelle jugement; et lorsqu'elle roule sur

des propositions, on l'appelle assentiment ou dissentiment.

CHAPITRE XIII.

De la probabilité.

La probabilité est l'apparence de la convenance des idées sur des preuves qui ne sont pas infaillibles. Ainsi, par exemple, cette proposition : Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, est certaine pour un mathématicien, et n'est que probable pour l'homme qui ne lui donne son assentiment que sur le témoignage de ce même mathématicien.

Il y a cette différence entre la certitude et la probabilité, ou, en d'autres termes, il y a cette différence entre une proposition certaine et une proposition probable, que les preuves de l'une, étant certaines, évidentes, ne permettent pas de douter sur la convenance des idées qu'elle déclare se convenir, et que les preuves de l'autre, n'étant pas infaillibles, n'excluent pas toute espèce de doute sur la convenance des idées qu'elle déclare se convenir.

La connaissance qui appartient à la certitude diffère de l'assentiment qui appartient à la probabilité, en ce que l'une, percevant la convenance, l'admet comme réelle, et que l'autre, ne la percevant pas, l'admet comme vraisemblable.

Il y a deux fondements de probabilité : la conformité

d'une chose avec ce que nous connaissons ou avec notre expérience, et le témoignage de l'expérience des autres.

Une proposition est en elle-même plus ou moins probable, selon que notre connaissance, la certitude de nos observations, les expériences constantes et souvent réitérées que nous avons faites, enfin le nombre et l'autorité des témoignages, conviennent plus ou moins avec elle, ou lui sont plus ou moins contraires.

CHAPITRE XIV.

Des degrés d'assentiment.

La probabilité regarde les points de fait ou de spéculation. La probabilité qui regarde les points de fait, dépendant de l'observation, peut être fondée sur un témoignage humain; l'autre, ne tombant pas sous les sens, ne saurait dépendre d'un pareil témoignage.

A l'égard des faits particuliers, lorsque les expériences de tous les autres hommes s'accordent avec les nôtres, il en naît une assurance qui approche de la certitude. Ainsi, qui oserait douter qu'il ait gelé l'hiver dernier, si des hommes de foi attestent ce fait?

Un témoignage qu'on ne peut révoquer en doute et l'expérience produisent la confiance.

Un témoignage non suspect et la nature de la chose qui est indifférente produisent aussi une ferme croyance: Un oiseau vole de ce côté, etc., etc.

Les expériences et des témoignages qui se contredisent font varier à l'infini les degrés de probabilité et d'assentiment. Les principaux sont : la conjecture, le doute, l'incertitude, la défiance.

Plus les témoignages connus par tradition sont éloignés, plus la preuve qu'on en peut tirer est faible; ou, en d'autres termes, un témoignage a moins de force à mesure qu'il est éloigné de la vérité originale.

Quant aux choses qui ne tombent pas sous nos sens et ne peuvent être soumises à leur examen, elles sont plus ou moins probables, selon qu'elles conviennent plus ou moins avec les vérités qui sont établies dans notre esprit, et qu'elles ont des rapports avec les autres parties de notre connaissance et de nos observations. Dans ce cas-là, on voit que l'analogie est la grande règle de la probabilité.

CHAPITRE XV.

De la raison.

La raison est une faculté qui nous sert à trouver la convenance ou la disconvenance de deux idées dont le rapport ne peut être aperçu par une comparaison immédiate.

La raison a quatre degrés. — Le premier consiste à découvrir des preuves, — le second à les ranger régulièrement et dans un ordre clair et convenable qui en fasse voir la connexion, — le troisième à en apercevoir la con-

nexion dans chaque partie de la déduction, — et le quatrième à tirer une juste conclusion du tout.

Le syllogisme n'est pas le principal instrument de la raison. L'acte en effet le plus considérable de la raison est celui d'inférer, c'est-à-dire de déduire une proposition qu'on a déjà avancée comme véritable. Supposons, par exemple, qu'on avance cette proposition : Les hommes seront punis dans l'autre monde, et qu'on veuille en inférer cette autre proposition : Donc les hommes peuvent se déterminer eux-mêmes. La question est maintenant de savoir si l'esprit a bien tiré cette conclusion. S'il l'a fait à l'aide des idées moyennes et en considérant leur connexion dans leur véritable ordre, il a tiré une juste conséquence. Mais ce n'est pas le syllogisme qui dans l'un et l'autre cas a découvert ces idées, ou qui en fait voir la connexion ; car il faut que l'esprit les ait trouvées, et qu'il ait aperçu la connexion de chacune d'elles, avant qu'il puisse s'en servir raisonnablement à en former des syllogismes ; car autrement une idée moyenne prise au hasard pourrait servir à faire voir la convenance des deux extrêmes.

Le syllogisme ne sert en rien à faire voir la connexion de l'idée moyenne avec les extrêmes qui lui sont comparés ; il montre seulement, par la connexion qui a été découverte entre un extrême et une idée moyenne, comment les extrêmes sont liés l'un à l'autre.

La raison nous manque en certaines rencontres,

1° Parce que les idées nous manquent : nous ne saurions en effet raisonner que sur nos idées ;

2° Parce que nos idées sont obscures et imparfaites : c'est la cause de toutes les contradictions où nous tombons quelquefois ;

3° Parce que les idées moyennes nous manquent pour

nous faire apercevoir la convenance ou la disconvenance des idées que nous examinons;

4° Parce que nous sommes imbus de faux principes : car, les principes étant faux, les conséquences doivent l'être ;

5° Parce que les termes douteux et incertains nous font contredire les uns les autres.

La connaissance intuitive est la perception de convenance ou disconvenance certaine de deux idées comparées immédiatement ensemble.

La connaissance raisonnée est la perception de la convenance ou disconvenance certaine de deux idées par l'intervention d'une ou de plusieurs autres idées.

Le jugement est la supposition de la convenance ou disconvenance de deux idées, par l'intervention d'une ou de plusieurs idées dont l'esprit ne voit pas la convenance ou la disconvenance certaine, mais qu'il a observé être fréquente.

On distingue les propositions, selon la raison, au-dessus de la raison, et contraires à la raison.

Nous pouvons découvrir la vérité des propositions suivant la raison.

Nous ne pouvons pas le faire à l'égard de celles qui sont au-dessus de la raison.

Et les propositions contraires à la raison sont celles qui contrarient nos idées claires et distinctes.

CHAPITRE XVI.

Des causes de l'erreur.

Comme la connaissance ne regarde que les vérités visibles et certaines, l'erreur n'est pas une faute de notre connaissance, mais une méprise de notre jugement, qui donne son consentement à ce qui n'est pas véritable.

Les causes de l'erreur peuvent se réduire :

1° Au manque de preuves. Ainsi un homme manque de preuves lorsqu'il n'a pas la commodité de faire des expériences; en un mot, de recueillir tout ce qui serait propre à l'éclairer.

2° Au défaut d'habileté pour faire valoir les preuves. Il existe en effet beaucoup d'hommes qui ont bien des preuves de telle ou telle vérité, mais dont l'intelligence ne saurait reconnaître entre deux opinions laquelle des deux a pour elle les plus fortes preuves, ni par conséquent suivre constamment l'opinion qui est en elle-même la plus probable.

3° Au défaut de volonté. Car il y a des hommes qui manquent de preuves, non parce qu'elles sont au delà de leur portée, mais parce qu'ils ne se donnent pas la peine de les acquérir.

4° Aux fausses mesures de probabilité, qui peuvent elles-mêmes se réduire :

1° Aux propositions douteuses prises pour principes. On voit en effet des hommes qui, rapportant toutes les opinions aux principes qu'ils se sont faits, ne croient ces opinions qu'autant qu'elles s'accordent avec leurs prin-

cipes, bien que ces principes ne soient pas entièrement certains;

2° Aux passions dominantes; car elles repoussent toutes les probabilités qui contrarient leurs désirs.

Lorsqu'un homme perçoit la convenance ou la disconvenance de deux idées, il ne peut s'empêcher de reconnaître cette convenance ou cette disconvenance. De même, après avoir sérieusement examiné deux opinions, l'esprit ne peut s'empêcher de donner son assentiment ou de prendre pour véritable celle des deux où il aperçoit une plus grande probabilité. Sur ce principe, je crois que le fondement de l'erreur consiste dans de fausses mesures de probabilité.

On peut regarder l'autorité comme une fausse mesure de probabilité, et même comme la plus considérable, car elle peut éterniser l'erreur.

HELVÉTIUS.

AVANT-PROPOS.

M. Cousin, en traitant de la philosophie sensualiste, prétend que le livre *De l'Esprit* est un livre médiocre, où le talent est remplacé par la hardiesse. Je ne puis souscrire à ce jugement. — Non, si le livre *De l'Esprit* eût été médiocre, il n'aurait point, dès qu'il parut, soulevé une tempête : le Gouvernement, le Parlement, la Sorbonne, l'archevêque de Paris, ne l'auraient point condamné et prohibé avec un égal empressement. Je conviens qu'il était dangereux ; qu'il renferme beaucoup de maximes contraires à la morale, à une saine politique ; que, dans l'ordre métaphysique, il choque les idées le plus généralement reçues ; mais tout cela, loin de prouver

qu'il soit l'œuvre d'un homme médiocre, ne fait, au contraire, que mieux ressortir la supériorité de son génie. Il a été puissant dans l'erreur, qu'eût-il été par la vérité!

Au jugement de M. Cousin, j'opposerai celui de deux hommes qui me semblent avoir mieux apprécié et l'auteur et le livre.

Voltaire écrivait, le 18 octobre 1758, à son ami Thiériot : « M. Helvétius m'a envoyé son *Esprit ;* ainsi vous voilà délivré du soin de me le faire parvenir. — Je ne suis pas de son avis en bien des choses, il s'en faut beaucoup ; et, s'il m'avait consulté, je lui aurais conseillé de faire son livre autrement. Mais, tel qu'il est, il y a beaucoup de bon. »

Et Rousseau, le détracteur le plus violent de la philosophie sensualiste, bien qu'il s'emporte contre les prétentions d'une doctrine qui veut ramener l'homme à la condition de la bête, et ne juger de leur différence que par celle de leur constitution physique, Rousseau n'a point cependant méconnu le génie d'Helvétius.

Qui n'a lu cette apostrophe : « Quoi ! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports ; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu ; puis contempler l'univers, m'élever à la main

qui le gouverne ; je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerais aux bêtes ! Ame abjecte ! c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles, ou plutôt, tu veux en vain t'avilir : *ton génie* dépose contre tes principes ; ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, *et l'abus même de tes pensées prouve leur excellence en dépit de toi !* »

A ces deux témoignages, je n'ajouterai qu'un mot : c'est qu'un livre où il y a beaucoup de bon, c'est qu'un homme à qui on reconnaît du génie et des facultés supérieures, ne sont ni l'un ni l'autre médiocres.

HELVÉTIUS.

DE L'ESPRIT.

I.

La faculté de juger n'est que la faculté de sentir.

Le mot Esprit a deux sens, deux significations : l'une exprime la faculté de penser ; l'autre, le produit de cette faculté. Son action consiste à comparer des idées et à juger de leurs rapports. Or quelles sont les facultés productrices de nos idées, de nos jugements? se trouvent-elles, dans tous les hommes, au même degré d'énergie? leur différence est-elle naturelle ou acquise?

Tout le travail de l'esprit se réduit à juger.

Juger, c'est sentir.

La sensibilité physique est donc la cause première de nos idées, de nos jugements. Celle de nos erreurs se trouve dans nos passions ou notre ignorance ; dans la confusion des mots signes de nos idées.

Pour exemple, liberté, qu'est-elle?

L'homme est forcé par la nature de vouloir son bien : s'il agit mal, c'est qu'il juge mal.

Donc, le mot de libre est synonyme du mot éclairé.

La cause de l'erreur n'est donc pas inhérente à l'esprit, mais accidentelle.

La différence qui se trouve entre les jugements des hommes ne prouve donc pas la différence de leurs facultés organiques, mais celle de leurs idées, de leurs passions.

Donc, la faculté de juger n'est que la faculté de sentir.

Notre intérêt est le principe de nos jugements.

C'est toujours l'intérêt particulier ou l'intérêt général qui apprécie les actions et le mérite des hommes.

Il suit de là que chacun ne trouve la probité que dans l'homme habitué à lui rendre service.

D'un autre côté, il est facile de voir que tous nos vices, toutes nos vertus, sont une conséquence de notre intérêt personnel. Suivant qu'il est conforme ou contraire à l'intérêt général, nous sommes ou vertueux ou vicieux.

Quant à l'esprit, celui dont les idées nous plaisent et nous instruisent le plus, celui dont la manière de voir ou de sentir se rapproche le plus de la nôtre, est celui que nous préférons.

Cette préférence est dictée par notre amour-propre et notre paresse.

Notre amour-propre : car en estimant qui nous ressemble, nous nous estimons nous-mêmes.

Notre paresse :

Les idées ne se conçoivent que par analogie. L'intelligence d'un auteur nous est d'autant plus facile que nous

avons avec lui plus d'idées communes. Or ce n'est que dans la jeunesse que le désir de l'instruction nous en fait aimer tous les objets; plus tard, avons-nous fait le choix d'un genre, nous n'aimons que celui-là, nous n'estimons que les esprits qui se livrent à son étude. Le sujet de leur travail nous est familier, facile à concevoir; notre orgueil en est flatté.

Donc, l'intérêt est le seul juge du mérite des hommes.

Si le public n'estime les différents genres d'esprit que par le plaisir ou l'instruction qu'il en reçoit, chaque siècle, influant sur les mœurs d'une nation, doit modifier son goût et ses jugements.

Or il y a deux genres d'ouvrages :

Les uns ont pour objet les idées et les passions de l'époque ; leur mérite est passager comme elles.

Les autres, traitant de l'homme en général, inspirent une admiration d'autant plus vive et plus durable que leur peinture est plus saisissante et plus vraie.

En substance : l'intérêt général ou privé est le seul juge du mérite des hommes ; d'où il suit que chacun est plus ou moins considéré du public ou des particuliers, selon que ses efforts ont pour but l'intérêt de l'un ou les plaisirs des autres.

II.

De la diversité des esprits. — Est-elle un effet de la nature ou de l'éducation ?

L'esprit n'étant pas égal dans tous les hommes, quelle est la raison de cette différence? Est-elle un effet de la nature ou de l'éducation ?

Pour être fixé sur ce point, il est nécessaire de remonter à l'origine de nos idées et de suivre les progrès de notre esprit.

Tout son travail consiste à sentir, se ressouvenir et observer les rapports des objets entre eux.

Si la différence de l'esprit était naturelle, elle aurait donc sa cause dans celle des sens ou de la mémoire. Or ni la finesse des uns ni l'étendue de l'autre n'influent sur la justesse ou la force de l'esprit.

Sans parler des sens, il est facile de voir que l'étendue de la mémoire ne fait pas celle de l'esprit.

D'abord la mémoire est une faculté acquise, un effet de l'ordre dans lequel on reçoit les idées, de leur analogie, de leur association.

On retient d'autant plus facilement une chose qu'elle a plus de rapport avec celles qui nous sont déjà connues ; comme aussi la sagacité de l'esprit est d'autant plus grande que l'objet de sa réflexion lui est plus familier.

Il suit de là que la différence observée dans la mémoire ou l'esprit des hommes est plus apparente que réelle, plus relative qu'absolue.

Si la mémoire est une faculté acquise, elle n'est donc pas l'effet d'un grand esprit ; elle n'en est pas la cause, elle lui est souvent opposée.

En effet, pour acquérir de la mémoire, il faut l'exercer, et pour cela retenir ce que d'autres ont pensé. Or ce travail est loin de fortifier l'esprit. Pour le perfectionner, il faut moins apprendre que méditer.

Si l'inégalité de mémoire n'est pas la cause de celle des esprits, ne pourrait-on pas chercher cette dernière dans l'attention plus ou moins grande avec laquelle on observe les objets dont on garde le souvenir ?

Comme aussi l'attention plus ou moins forte et continue de l'esprit est-elle un effet de sa vigueur ou d'un désir plus ou moins vif de s'instruire?

Tous les hommes sont capables d'attention, puisque tous peuvent concevoir la démonstration d'une vérité. Or, pour en faire soi-même la découverte, il n'est pas nécessaire d'être plus attentif que pour en avoir l'intelligence.

Donc, tout homme capable d'attention l'est de méditation.

Ainsi, pour exemple, dans la solution de ce problème moral : Pourquoi les conquêtes injustes des nations sont-elles moins déshonorantes que les vols des particuliers? que faut-il examiner?

L'origine et le fondement de la société, la nature des rapports civils, ceux des nations entre elles.

Or, si un intérêt commun a réuni les hommes, des intérêts différents les ont divisés. De là, nécessité de conventions pour maintenir la paix, défendre les personnes, établir et consacrer le droit de propriété.

De ces intérêts particuliers se forme un intérêt général, qui sert de base à la moralité des actions humaines. Mais le sentiment de l'intérêt personnel, plus fort que celui de la justice, oblige le public à se rendre garant des engagements des particuliers. Alors la mission principale du magistrat, dépositaire de la force de tous, est de faire respecter les intérêts de chacun; et la sécurité qu'il lui assure est la raison de ses devoirs et la sanction de ses droits.

Or rien de cela n'existe entre les nations.

Point de convention, point de justice; l'unique loi est celle de l'intérêt, et il consiste souvent à prévenir le mal qu'on voudrait nous faire.

Donc les rapports des nations n'étant pas les mêmes que ceux des particuliers, l'injustice des conquêtes ne saurait être assimilée à celle des vols, et partant les unes sont moins déshonorantes que les autres.

La vérité de ce jugement dépend des idées comparées. Or la différence du travail de l'esprit, dans l'intelligence ou la recherche d'une vérité, est que, dans le premier cas, l'esprit n'a qu'à prononcer sur la réalité ou la fausseté de rapports indiqués, et que, dans le second, il faut qu'il trouve lui-même et les idées à comparer et la déduction logique de leurs rapports. Or ce travail, plus long que le premier, n'exige pas une plus grande force d'attention. Donc, en général, tous les hommes capables de conception le sont de méditation.

Mais, dira-t-on, si l'attention est plus ou moins facile, la cause en est dans l'organisation. Non, car on peut expliquer cette différence, dans le travail de l'esprit, par l'habitude ou l'objet de l'attention. Elle sera d'autant plus facile et agréable qu'elle sera plus exercée, que le sujet de son examen lui sera plus familier, que sa connaissance devra nous donner plus de plaisir.

Mais la recherche d'un plaisir suppose le désir de sa jouissance, et tout désir renferme une passion. La force des passions est un effet du tempérament; donc celle de l'esprit, excitée par elles, doit être regardée comme l'ouvrage de la nature.

Cette objection est sérieuse, et, pour la réfuter, il est nécessaire d'expliquer tout le jeu des passions.

III.

Des passions.

L'homme se complaît dans le repos ; il n'y a que des passions fortes ou le tourment de l'ennui qui puissent l'en arracher ; et c'est à l'état de tristesse et d'inquiétude occasionné dans l'âme par le défaut d'impression qu'il doit l'inconstance de ses désirs, ses travaux, ses lumières, ses vices, ses vertus, ses peines et ses plaisirs.

Deux espèces de passions : les unes, tenant à nos besoins réels, sont naturelles ; les autres, nées de l'opinion, sont factices.

Leur cause est dans la sensibilité physique, et ce n'est qu'à la société qu'elles doivent leur origine et leurs progrès.

Le premier travail de l'homme a pour but la satisfaction de ses besoins. Son premier état est celui du sauvage : il se nourrit de fruits. Moins errant, il devient pasteur ; plus éclairé, il commence à cultiver la terre. De là son partage, le droit de propriété, l'établissement des lois, l'institution de la magistrature, l'usage de la monnaie, et tous les rapports sociaux, c'est-à-dire toutes les raisons d'inégalité et tous les sujets de passions, dont la première, se trouvant dans la sensibilité physique, se multiplie par tous les moyens de plaisir ou de peine. Les mots de bien ou de mal expriment alors ce qui peut nous causer l'un ou l'autre. Or l'homme n'agit que pour son bien ; donc le plaisir ou la douleur sont le mobile des actions humaines, et toutes les passions ne sont que le développement de la sensibilité physique.

En effet, que désirent l'avare ou l'ambitieux? Les honneurs ou la richesse? Non, mais les plaisirs dont on jouit quand on est riche ou puissant.

L'orgueil, ou le sentiment de notre excellence, est encore excité par le besoin du plaisir. On ne désire être estimable qu'afin d'être estimé, et d'obtenir ainsi tous les avantages que procure l'estime des hommes.

Quant à l'amitié, elle suppose un besoin qu'un ami doit satisfaire; elle a donc sa raison dans notre intérêt, et sa cause dans la sensibilité physique.

Donc la sensibilité physique peut exciter en nous toutes les passions; tous les hommes peuvent les ressentir; donc tous peuvent donner à leur esprit la même force et la même étendue.

D'un autre côté, si l'homme n'agit qu'entraîné par ses désirs, s'ils n'ont toujours pour objet que son intérêt, il est facile de voir que, de nos passions bien ou mal dirigées, découlent tous nos vices et toutes nos vertus.

L'homme est naturellement égoïste, il n'agit que pour lui; donc la vertu qui suppose le sacrifice de l'intérêt personnel à l'intérêt général est une vertu sans motif et sans fondement. L'utilité publique, il est vrai, doit servir de base à la vertu, et, en ce sens, l'homme le plus vertueux est celui dont les actions tendent le plus à l'intérêt général; mais il faut pour cela que l'intérêt de tous devienne le sien propre; il faut que, dominé par un seul désir, il ne puisse le satisfaire que par des services rendus à la société. C'est ainsi que là où les actions les plus utiles sont les plus estimées, là où les honneurs sont toujours la récompense du mérite ou de la vertu, chacun, pour ainsi dire, est obligé d'être utile et vertueux; car la passion de l'estime ou de la gloire est celle de tous les hommes. Or cet accord de l'intérêt particulier et de l'in-

térêt général est un effet de la législation et des mœurs, c'est-à-dire de la direction imprimée aux passions humaines. Tous les hommes sont capables de passions, donc ils le sont tous de vertu.

En substance : l'homme ne devient éclairé ou vertueux qu'en devenant passionné. Toutes ses passions ont l'intérêt pour objet, et pour cause la sensibilité physique ; donc tous les hommes ont en eux le germe des talents et des vertus, tous ont une égale aptitude à l'esprit, au bien et au mal ; et la différence observée dans les idées ou les actions de chaque individu est l'effet d'une cause étrangère à lui, c'est-à-dire des circonstances où il s'est trouvé, de l'éducation qu'il a reçue.

Si l'éducation fait l'homme, quoi de plus important qu'une bonne éducation ? Elle doit avoir pour objet le développement de ses facultés, et par conséquent le placer dans les circonstances qui peuvent le plus favoriser son action.

IV.

Des qualités de l'esprit.

Du génie et de l'esprit: — Esprit de lumière, de pénétration, de profondeur, de sagacité, de justesse.

Point de génie sans invention.

Deux espèces de génie : celui du fond, et celui de l'expression.

Le premier consiste à trouver, dans les idées que l'on compare, des rapports ignorés ; le second, à donner à leur expression un caractère nouveau.

L'imagination est un rapport, une convenance aperçue entre une image, une idée ou un sentiment.

L'esprit, ainsi que le génie, suppose invention dans les rapports que certaines idées peuvent avoir entre elles : seulement, ce qui distingue le génie de l'esprit, c'est qu'il fait chacun de ses principes le centre d'un plus grand nombre de rapports; c'est que ses idées ont plus de profondeur, ses vérités plus d'étendue; il sait mieux que l'esprit remonter à un principe et en tirer toutes les conséquences.

L'esprit de lumière consiste à exprimer, avec ordre et clarté, les rapports des choses.

L'esprit pénétrant, à trouver des rapports.

L'esprit profond, à rapprocher les plus éloignés, à les renfermer dans un principe, à les présenter sous un seul point devue.

Une pénétration facile est ce qu'on appelle sagacité.

L'esprit juste tire une conséquence juste d'un principe vrai ou faux, sans remonter à l'examen du principe. Le génie est seul capable de ce travail; mais, s'il s'élève, il tombe aussi quelquefois, et devient la risée de l'esprit juste, moins brillant et plus sage que le génie.

Des conseils.

C'est toujours la vanité qui conseille. On se propose pour modèle, on juge d'après ses idées. Et, tout au contraire, pour donner un bon conseil, il faudrait se mettre à la place de celui qui le demande; il faudrait, en un mot, s'identifier avec lui. Or cela est presque

impossible; d'où il suit qu'en général tout conseil est sans raison, le plus souvent inutile, et quelquefois dangereux. On doit s'abstenir d'en donner aux autres, et n'en recevoir que de soi-même. En effet, chacun agit conformément à ses goûts, à ses passions; donc, pour influer sur la conduite de quelqu'un, il faudrait savoir lui inspirer de nouveaux désirs, et pour cela connaître ce qui peut l'affecter. De plus, si notre bonheur dépend du rapport qui se trouve entre nos désirs et nos facultés, pour observer ce rapport, c'est-à-dire pour renfermer les passions d'un homme dans le cercle de sa puissance, il faudrait en avoir le rayon : or lui seul peut le donner, donc il n'appartient qu'à lui de régler ses désirs, de se conseiller.

Du bon sens.

Le bon sens, appliqué à la conduite, est une conséquence de l'esprit juste, et un effet de l'absence de passions : or, si l'esprit juste n'invente rien, le bon sens ne fait rien de grand. Toutefois ces deux genres d'esprit sont les plus estimés du vulgaire, et cela doit être : ils se rapprochent du sien, et ne blessent pas son orgueil; au lieu que le génie, en montrant sa puissance, fait sentir à chacun sa faiblesse : tous, ne pouvant l'atteindre, cherchent à le rabaisser.

De l'esprit de conduite.

L'esprit de conduite est le talent d'arriver au but qu'on se propose. Or si, dans le monde, ce qu'on souhaite le plus est d'y occuper un rang distingué; si on ne peut

l'obtenir que par ceux qui le possèdent; s'ils n'accordent leur appui qu'aux flatteurs et aux complaisants, il est facile de voir que l'homme médiocre doit l'emporter sur l'homme de mérite. En effet, plus on a la conscience de sa force, moins on est disposé à réclamer un soutien. Tout au contraire, plus on est faible, plus on est suppliant. Or, si rien n'est aussi flatteur, pour autrui, comme l'aveu de notre dépendance, qui ne sent que la fierté de l'homme de mérite doit lui faire refuser ce que l'homme médiocre obtiendra par son humilité?

Du talent.

Le talent est la disposition à réussir dans un art ou une science. Plus nous sentons en nous d'idées relatives à cette science, plus nous en avons le talent.

Or cet avantage est un effet de l'éducation; c'est elle qui fournit à la mémoire les souvenirs et les idées qui, plus tard, se combinant dans l'esprit, deviennent l'objet de son travail.

Alors, suivant que l'âme est animée d'un plus grand désir de gloire, l'esprit a plus d'activité, la volonté de force, la pensée d'étendue et de fécondité.

Donc l'éducation produit en nous le germe du talent, et la passion le développe.

Il suit de là que, pour connaître celui dont il est doué, chacun doit réfléchir aux idées qui lui sont le plus familières, qu'il retient le plus facilement, qui en réveillent le plus en lui.

Tout cela constitue la disposition. Or la disposition produit le goût, et si le goût devient passion, il doit faire supposer le talent.

Le degré du talent est relatif à celui de la passion, et la passion que l'on a pour telle ou telle science est d'autant plus grande qu'elle est plus exclusive et plus excitée par celle de la gloire.

Le désir de la gloire est en nous un feu dévorant qui, ne pouvant se nourrir que de succès, nous en rend seul capables.

La mesure de son intensité se trouve dans l'admiration que nous inspirent les grands hommes. Plus elle est vive et déterminée, plus nous avons de rapport avec celui qui en est l'objet, plus aussi nous devons chercher à l'imiter et espérer d'y parvenir; car ce n'est qu'en donnant aux grands hommes toute l'admiration qu'ils méritent que l'on devient soi-même digne d'en inspirer

---

CONCLUSION.

Le livre *De l'esprit* développe deux systèmes : l'un moral, et l'autre métaphysique.

Le système moral a pour but d'établir que l'égoïsme, ou l'intérêt, est le seul mobile des actions humaines; que, dans toutes ses démarches, l'homme n'a que lui pour objet. D'où il suit que toute vertu qui exige le renoncement à soi-même, le sacrifice de l'intérêt personnel à un intérêt étranger, est une chimère; que, si la vertu consiste à travailler dans l'intérêt de tous, il n'y a de vertu possible que par l'accord de l'intérêt particulier avec l'intérêt général; que cet accord, étant un effet de la législation et des mœurs, tous les hommes ont une égale tendance au vice ou à la vertu, suivant qu'ils

sont bien ou mal gouvernés, c'est-à-dire suivant que les passions de chacun, tout en ne se rapportant qu'à lui-même, sont dirigées de manière à servir les intérêts de tous.

Que si nous voulons réduire ce système à sa plus simple expression, nous dirons : La vertu, c'est le bien fait à autrui ; l'homme est naturellement égoïste ; donc il ne peut être vertueux que par intérêt. Or sans vertu point de société ; donc le législateur doit avoir pour base l'utilité publique, et pour objet son accord avec celle des particuliers.

La pensée qui domine ce système est que tous les hommes sont capables des mêmes vertus. Or le système métaphysique tend à prouver qu'ils le sont des mêmes talents ; c'est-à-dire que tous naissent avec les mêmes dispositions, les mêmes facultés, et que, partant, la différence observée parmi eux est l'effet des circonstances et de la position où chacun s'est trouvé, de l'éducation qu'il a reçue ; que chaque homme, en un mot, est le produit de ses sensations, de ses idées, de ses passions, de tout ce qui a pu l'affecter.

De ces deux opinions, il résulte que tous les hommes ont une égale aptitude à l'esprit, au bien et au mal, et qu'ainsi nos talents, nos vertus et nos vices ne sont pas un effet de la nature, mais de l'éducation.

J. J. ROUSSEAU.

AVANT-PROPOS.

Nous avons déjà expliqué ce que nous entendons par le mot *résumer*, et nous venons d'en faire l'application au livre de Locke et à celui d'Helvétius. Aujourd'hui, prenant pour objet du même travail les écrits de Rousseau, nous avons choisi la *Préface de Narcisse*, le *Discours sur l'Inégalité* et l'*Émile*, comme étant, suivant Rousseau lui-même, inséparables, et formant ensemble un même tout (1). Il est vrai qu'à voir son œuvre ainsi froide et nue, quelques esprits pourront la méconnaître; car nous aussi, pendant longtemps ébloui de son éclat, nous avons été loin de l'apprécier,

(1) Lettre à M. de Malesherbes.

de la juger. L'émotion étouffait en nous la raison : or présentement qu'une admiration prolongée a mûri notre enthousiasme, ce n'est point avec l'âme du poëte que nous ferons entendre un écho de ce divin génie ; mais plutôt, le scalpel en main, nous rechercherons, pour ainsi dire, les nerfs et les muscles de sa pensée, tout en reconnaissant que, si en eux se trouvent la force et la vigueur, ce n'est qu'à l'imagination qu'il faut demander la chaleur et la vie.

J. J. ROUSSEAU.

PRÉFACE DE NARCISSE.

Les arts ont-ils contribué à épurer ou à corrompre les mœurs ?

Après avoir publié le discours sur les sciences et les arts, et fait jouer sa comédie de *Narcisse*, Rousseau fut accusé de paradoxe dans ses écrits et d'inconséquence dans sa conduite. Voici comme il se défend :

M'accuser de ne pas croire ce que j'ai soutenu, c'est dire que la raison peut servir à démontrer des folies. Quant au reproche d'agir contrairement à mes principes, il ne prouve rien contre leur vérité.

La raison indique le bien, la passion entraîne au mal.

Mais y a-t-il réellement inconséquence dans ma conduite ? mais la contradiction qu'on trouve entre mes écrits et mes principes est-elle réelle ?

Je n'ai jamais dit que l'homme savant fût toujours vi-

cieux, et que l'ignorance fût inséparable de la vertu. Voici la question que j'ai traitée, ce que j'ai soutenu et qu'on n'a point réfuté :

« Les arts ont-ils contribué à épurer les mœurs? quelle est, en général, leur influence sur les mœurs des peuples (1)? »

La corruption de nos mœurs n'a fait qu'augmenter. La culture des arts ne les a donc pas épurées. De plus, si les progrès de la corruption ont toujours suivi ceux des arts, ne pourrait-on pas en induire que ces deux faits sont dépendants l'un de l'autre, et ont entre eux une relation nécessaire? Voici les raisons qui le prouvent.

Le goût de lettres a pour cause et pour effet l'oisiveté et l'amour-propre.

Rien ne coûte à celui qui veut briller : aussi les talents sont-ils préférés aux vertus, et les seuls objets de l'éducation.

Si l'étude fortifie l'esprit, elle amollit le corps, énerve le courage. Le plaisir qu'elle donne rend la société moins nécessaire. En montrant ce qu'est l'homme, elle apprend à le mépriser.

L'homme d'étude se suffit à lui-même, et bientôt il n'aime que lui. Mais quelque peu d'intérêt que le philosophe porte aux hommes, il a toutefois besoin de leur approbation. Son orgueil ne souffre pas de rival : aussi, pour être préféré, que de mensonges, que de flatteries!

D'un autre côté, la dépendance mutuelle où se trouvent les hommes, et tous leurs besoins réciproques, constituent un véritable état de guerre, où chacun, avant toutes choses, se préoccupe de son intérêt personnel, ne peut le trouver que dans le mal d'autrui. De là

(1) Préface de *Narcisse*.

tous les vices et l'injustice de l'homme. Or, elle est moins en lui que dans un ordre social où les passions, continuellement exaltées, ne rencontrant que des obstacles, s'irritent, et tournent ainsi au préjudice de chacun une activité qui, mieux dirigée, devait faire le bonheur de tous.

Le vice de nos institutions est de fomenter l'égoïsme et l'amour-propre. Or ces deux sentiments, si contraires à toute société générale ou particulière, sont produits ou renforcés par la culture des sciences et des arts.

En substance :

« La science n'est pas faite pour l'homme *en général;* il est né pour agir et non pour méditer.

« L'étude corrompt ses mœurs, altère sa santé, détruit son tempérament et gâte souvent sa raison. Si elle lui apprenait quelque chose, je le trouverais encore fort mal dédommagé (1). »

Tant qu'un peuple a des mœurs, il doit se garantir des savants. Que, s'il est une fois corrompu, les arts servent alors à contenir les vices, la politesse tient lieu de vertus, et l'on ne craint plus d'être méchant, mais ridicule. En ce sens, la police doit favoriser les théâtres, et l'on ne doit plus me reprocher d'avoir travaillé pour lui. Seulement, pourquoi faut-il que ma justification ne soit qu'une satire amère du siècle où j'ai vécu!

(1) Préface de *Narcisse*.

DISCOURS

SUR

L'ORIGINE DE L'INÉGALITÉ

PARMI LES HOMMES.

PREMIÈRE PARTIE.

Deux espèces d'inégalité : l'une physique ou naturelle; l'autre, morale ou d'institution. Or pourquoi l'inégalité morale s'est-elle établie? l'état sauvage a-t-il existé? qu'était-il?

L'homme sauvage imite les animaux, et se nourrit comme eux. Trouvant sa force dans son agilité, il attaque ou se défend suivant le besoin. A l'égard des maladies, il est exempt de toutes celles qu'engendre la vie sociale.

Liberté, perfectibilité, séparent l'homme de l'état purement animal.

Apercevoir et sentir, vouloir et ne pas vouloir, désirer

et craindre, sont les premières opérations de son âme.

Ses passions croissent avec ses lumières, ses lumières avec ses passions. On ne désire, en effet, que d'après son imagination, et l'on n'imagine que d'après ses idées.

Les arts n'ont pu naître et se perfectionner que dans la société. L'agriculture a pour condition première la sûreté de la récolte. La parole, n'étant nécessaire que pour la société, lui doit son origine.

Tous les besoins du corps, faciles à satisfaire, et le calme des passions, rendent la condition de l'homme sauvage préférable à l'agitation et aux misères de la vie sociale.

Le sentiment naturel de la pitié sert encore à maintenir la paix. L'amour seul pourrait la troubler, mais il ne devient un sentiment exclusif, et partant passionné, que par les idées morales qu'il réveille.

Or elles sont inconnues à l'homme sauvage, et ont pour cause des comparaisons et des jugements faits dans la société.

Quant à l'inégalité naturelle qui se trouve parmi les hommes, elle ne devient sensible que par les développements que lui imprime l'éducation.

SECONDE PARTIE.

Propriété, origine de la société. Sentiment de l'existence, premier sentiment de l'homme. Conservation, premier soin.

L'appréciation des rapports naturels des êtres, soit entre eux, soit avec lui-même, développe son jugement et ses lumières.

La construction d'une cabane fut une révolution qui eut pour effet le rapprochement des hommes, l'existence de la famille, l'invention du langage.

Du commerce habituel entre les deux sexes naissent des liaisons qui éveillent l'amour et bientôt la jalousie.

L'amour-propre se développe : d'un côté naissent la vanité et le mépris; de l'autre, la honte et l'envie.

Chacun veut être considéré.

La civilité remplace la bienveillance.

Telle dut être la condition de l'homme avant l'établissement de la propriété.

La culture du sol le rendit nécessaire.

Le droit de propriété une fois reconnu, tous les arts que réclame l'agriculture se perfectionnent. L'inégalité des talents produit celle des fortunes. Le luxe et la misère l'accompagnent. La vie n'est plus qu'une guerre continuelle entre le pauvre et le riche, le fort et le faible, l'homme de bien et les méchants.

Les désordres qu'entraîne l'inégalité obligent d'avoir recours aux lois comme moyen de défendre les personnes et les possessions. Or les risques de la personne et des biens n'appartenant qu'aux riches, on est en droit de leur imputer l'établissement de la loi et du gouvernement.

Cette origine de la société est la plus rationnelle, car elle comprend la cause et l'objet du gouvernement.

Les hommes furent d'abord attaqués dans leurs possessions avant de l'être dans leurs personnes. Chacun désirait conserver ce qu'il avait acquis par son travail; et tous pouvant acquérir, le droit de propriété fut consacré, les lois établies, et les magistrats reconnus.

L'établissement du corps politique est un contrat par lequel les chefs s'engagent à gouverner le peuple conformément à ses volontés.

Chacun demeure libre de renoncer au contrat s'il le trouve enfreint dans quelques parties; mais les désordres affreux qu'entraînerait ce dangereux pouvoir obligent de regarder le droit des chefs comme un droit sacré que l'on doit régler au besoin, mais non renverser.

Toutes les magistratures furent d'abord électives; l'ambition des concurrents, multipliant les brigues et les dissensions, fit adopter l'hérédité.

Différentes phases de l'inégalité : premier terme, établissement de la loi et du droit de propriété; second terme, institution de la magistrature; troisième et dernier terme, changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire.

En sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première époque; celui de puissant et de faible par la seconde; et, par la troisième, celui de maître et d'esclave, qui est le dernier terme de l'inégalité.

Mais sa raison ou sa cause la plus générale, la plus forte et la plus incessante, est l'amour-propre.

Trois causes de distinction : la richesse, le rang et le mérite personnel.

La recherche de ces avantages est la source de tous nos travaux, de nos vices et de nos vertus.

L'homme sauvage vit en lui-même, et ne désire que le repos. L'homme social, au contraire, ambitionnant pardessus tout la considération, sacrifie, pour l'obtenir, son repos, sa liberté, sa vie.

ÉMILE.

I.

De l'homme naturel et de l'homme civil.— De l'éducation publique et de l'éducation domestique. — De la dépendance.

Ce que fait la nature est bien : son but est la conservation des êtres, l'harmonie générale. Ce que l'homme fait est mal : il ne voit que lui seul, il tend au désordre, il contrarie la nature.

L'homme naturel est tout pour lui, l'homme civil ne doit être sensible que dans le tout dont il fait partie. De là deux institutions : l'une publique et commune, l'autre particulière et domestique.

Chacune d'elles tend à développer nos facultés, mais dans un but opposé.

La première n'a pour objet que l'utilité publique : elle forme le citoyen ; la seconde ne voit que l'homme : elle lui apprend à vivre, à se rendre heureux ; mais où est le bonheur? quel est-il?

Tout désir suppose privation ; toute privation est pé-

nible; le mal est dans l'impuissance. Donc, mesurer ses désirs à ses facultés est la règle du sage; lui seul ne voulant que ce qu'il peut, fait ce qu'il veut; lui seul est heureux.

Quiconque veut plus qu'il ne peut est un être faible. Qui ne veut que selon sa puissance est un être fort. La société, en augmentant sans cesse les désirs de l'homme, sans lui donner en même temps les moyens de les satisfaire, l'a rendu faible, méchant et misérable.

Toute méchanceté vient de faiblesse; tout être faible est dépendant.

Deux espèces de dépendance : celle des hommes, et celle des choses. L'enfant éprouve l'une et l'autre : de là ses pleurs et ses cris; ils méritent la plus grande attention.

S'ils ont pour cause la douleur ou le besoin, il faut s'empresser de calmer l'une et de satisfaire à l'autre; que si, au contraire, ils sont excités par un désir impatient ou contrarié, on ne doit rien leur accorder. En effet, dans le premier cas, l'enfant réclame du secours; dans le second, il ordonne. Or l'enfant qu'on soulage reconnaît sa faiblesse, sa dépendance; celui qui se fait obéir devient impérieux. Tous ces défauts, nés d'une complaisance indiscrète, montrent combien il importe de ne céder qu'au besoin et de résister à la fantaisie (au désir sans besoin réel). D'où il suit que l'on doit laisser l'enfant libre dans ses mouvements, dans l'emploi de ses forces: toujours l'assister, jamais le servir. « Il faut qu'il sente sa faiblesse, et non qu'il en souffre; qu'il dépende, et non qu'il obéisse; qu'il demande, et non qu'il commande (1). »

(1) *Émile*, liv. II.

La raison de ces règles est que, moins contrarié, l'enfant aura moins de fantaisies; il ne peut abuser de ses forces. Aidé par vous dans ses besoins réels, il vous saura gré de votre assistance; il sentira le bien que vous lui aurez fait; il vous aimera. Il fera tout le contraire, si vous le forcez d'agir contre son gré; il vous regardera comme son tyran, son ennemi. Il en sera de même si vous cédez à toutes ses fantaisies; car votre premier refus sera traité par lui de rébellion. Cela prouve que l'on rend un enfant méchant, soit qu'on en fasse un tyran ou un esclave; mais si l'on ne doit pas le contraindre d'agir, il est souvent nécessaire d'opposer un obstacle à ses mouvements indiscrets. Or il doit le trouver dans notre force plutôt que dans notre volonté; sans lui défendre de mal faire, il suffit de l'en empêcher. S'il a failli, la punition doit ressortir du fait lui-même; l'expérience et l'impuissance doivent être sa loi.

En substance : placé par la nature dans la dépendance des choses, l'enfant n'en reçoit qu'une impression physique; leur action est sans moralité.

Il n'en est pas ainsi de sa dépendance envers les hommes.

Faible, il a besoin de secours, il aime qui le soulage; incapable de résistance, il hait qui l'opprime.

Donc, maintenir l'enfant dans la dépendance des choses, c'est lui conserver sa bonté.

II.

De la bonté naturelle de l'homme. — De la raison sensitive et de la raison intellectuelle. — Des qualités de l'esprit.

La bonté naturelle de l'homme est une indifférence au bien et au mal. Sa première passion est l'amour de soi-même : or cet amour ne devient bon ou mauvais que par accident, que par l'application qu'on en fait, que par les relations qu'on lui donne. C'est ainsi que, dégénérant en amour-propre, il excite nos passions, multiplie nos besoins, augmente notre faiblesse, et fait dériver de nos désirs et de notre impuissance tous nos vices et toutes nos misères.

Que l'enfant ne fasse rien par rapport à autrui, n'agissant que par une impulsion naturelle, tout ce qu'il fera sera bien. A l'égard des instructions qu'il doit recevoir, il faut qu'il les désire, et non qu'il les subisse. La curiosité naturelle à l'esprit humain doit seule l'exciter à la recherche de ce qui peut lui être utile.

L'amour-propre est un mobile qu'il faut écarter comme inutile et comme dangereux. Du reste, le savoir importe plus que la science; c'est l'instrument qui le donne qu'il s'agit de former. Or nos sens étant la cause première de nos idées, les exercer avec discernement, c'est aussi former le jugement, développer l'intelligence, nous préparer à la raison.

« La première raison de l'homme est une raison sensitive; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle. Le siége du sens commun est dans le cerveau, et ses sensations, purement internes, s'appellent perceptions

ou idées. C'est par le nombre de ces idées que se mesure l'étendue de nos connaissances. C'est leur netteté, leur clarté, qui fait la justesse de l'esprit. C'est l'art de les comparer entre elles qu'on appelle raison humaine. Ainsi, ce que j'appelle raison sensitive consiste à former des idées simples par le concours de plusieurs sensations; et ce que j'appelle raison intellectuelle consiste à former des idées complexes par le concours de plusieurs idées simples.

« La manière de former les idées est ce qui donne un caractère à l'esprit humain. L'esprit qui ne forme ses idées que sur des rapports réels est un esprit solide; celui qui se contente de rapports apparents est un esprit superficiel; celui qui voit les rapports tels qu'ils sont est un esprit juste; celui qui les apprécie mal est un esprit faux; celui qui controuve des rapports imaginaires, qui n'ont ni réalité ni apparence, est un fou; celui qui ne compare point est un imbécile; l'aptitude plus ou moins grande à comparer des idées et à trouver des rapports est ce qui fait dans les hommes le plus ou moins d'esprit (1). »

Dans tous les cas, les objets d'instruction doivent se rapporter à l'état moral de celui qu'on veut instruire; on doit se renfermer dans le cercle de ses idées, le développer, non le franchir.

« Les rapports des effets aux causes dont nous n'apercevons pas la liaison; les biens et les maux dont nous n'avons aucune idée; les besoins que nous n'avons jamais sentis sont nuls pour nous; il est impossible de nous intéresser par eux à rien qui s'y rapporte (2). »

En effet, la différence des organisations et des tem-

(1) *Émile*, liv. II.
(2) *Id., ibid.*

péraments en met une dans les impressions que nous recevons des objets. Or nous sommes disposés à rechercher ou à fuir ce qui peut nous affecter : d'abord, suivant la sensation de plaisir ou de douleur que nous en attendons; puis, selon le sentiment de convenance ou de disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets; puis enfin selon l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne. Il suit de là que toutes nos actions ont pour but la recherche d'un bien ou la fuite d'un mal. Or nous ne pouvons désirer ou craindre les choses que d'après les idées que nous en avons. Donc nos idées déterminent nos sentiments, nos sentiments notre conduite; donc tout, dans l'éducation, doit tendre à nous former des idées vraies sur les biens et les maux, à nous apprendre à les discerner, à nous mettre en état de choisir ce qu'il y a de meilleur, et pour nous-mêmes et pour autrui.

III.

Des passions. — De l'amour de soi-même. — De la justice.

Nous avons dit que la seule passion naturelle est l'amour de soi, d'où naît l'amour ou la haine envers nos semblables, suivant que nous leur supposons l'intention de favoriser ou de contrarier nos désirs et nos intérêts.

« Or l'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l'amour-propre, qui se compare, ne l'est jamais, et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige en même temps que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Donc ce qui rend

l'homme essentiellement bon, est d'avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres. Ce qui le rend essentiellement méchant, est d'avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup à l'opinion (1). » Quant aux autres passions dont le cœur humain est agité, leur source est la sensibilité : l'imagination détermine leur pente.

« Tout être qui sent ses rapports doit être affecté quand ces rapports s'altèrent, et qu'il en imagine ou qu'il croit en imaginer de plus convenables à sa nature. L'étude la plus nécessaire à l'homme est donc celle de ses rapports, soit avec les choses, soit avec les hommes, et l'on peut exprimer ainsi le sommaire de la sagesse humaine dans l'usage des passions :

« 1° Sentir les vrais rapports de l'homme, tant dans l'espèce que dans l'individu ;

« 2° Ordonner toutes les affections de l'âme selon ces rapports (2). »

Nous avons reconnu que de l'amour-propre et de l'envie naissent toutes les passions malveillantes. Il serait facile de prouver que la pitié nourrit toutes celles de bienveillance ; que la justice elle-même, ainsi que la bonté, en dérivent, c'est-à-dire ne sont en réalité qu'un besoin naturel au cœur humain, une conséquence de l'amour de soi. En effet, rien de l'homme n'est étranger à l'homme ; il souffre de sa douleur, il se réjouit de son plaisir : donc le bien ou le mal causé réagit sur son auteur ; *donc l'amour des hommes, dérivé de l'amour de soi, est le principe de la justice humaine* (3).

Les sentiments d'une vie future et d'un être rémunérateur et vengeur servent encore à la sanctionner.

(1) *Émile*, liv. IV.
(2) *Id.*, *ibid.*
(3) Voy. le Fragment II.

Mais, outre la raison d'intérêt qui doit porter l'homme à bien faire, il en est une autre qui, se tirant de l'honnêteté, n'en est pas moins comprise dans l'amour de soi. Je veux parler de cette joie de l'âme qui se complaît dans ses œuvres, et que l'on peut nommer l'orgueil de la vertu. Or ce motif n'agit que sur les nobles cœurs. Il a sa source dans le sentiment du beau moral, de la dignité humaine. Pour l'estimer en autrui, il faut être capable de le ressentir; et ce n'est qu'en donnant à ses œuvres toute l'admiration qu'elles méritent que l'on apprend à en faire soi-même dignes d'en inspirer.

Toutes ces idées se trouvent développées dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, hymne inspiré d'une raison éloquente. Elle tend à prouver les vérités fondamentales de toute bonne religion, l'incertitude des dogmes particuliers et des révélations en général. Son but est la tolérance.

En substance : l'homme est naturellement bon; nul mauvais penchant n'est inné en lui. Tous ses vices lui viennent de l'homme ou de la société. Tant qu'il n'a que des besoins physiques, tant qu'il ne dépend que des choses, le nécessaire lui suffit. Pourquoi serait-il méchant? Mais lorsque, cessant de vivre en lui-même, il se compare, alors son amour-propre s'éveille : il a autant de passions qu'il connaît de moyens de supériorité, et autant d'ennemis que de concurrents. Or, si l'opinion qui a produit sa haine ne cesse de l'entretenir, affaiblir son empire, en lui montrant ses erreurs, n'est-ce pas rendre l'homme à sa bonté native, à la paix, au bonheur? D'un autre côté, si l'amour-propre et l'envie sont la source de tous nos vices, c'est la pitié qui nourrit toutes nos vertus. Donc, après avoir affaibli, sinon tout à fait détruit le premier sentiment, il importe d'exciter et

nourrir le second. C'est lui qui, nous mettant à la place de ceux qui souffrent, nous fait un besoin de leur soulagement. Donc, même en faisant le bien, l'homme n'agit que dans son intérêt : seulement, l'envie change l'amour de soi en égoïsme, et la pitié en dévouement. Or l'envie, en excitant nos désirs, multiplie nos regrets. La pitié, au contraire, en nous montrant de combien de maux nous pourrions être affligés, nous fait sentir la douceur d'en être exempts. L'envie est amère, et la pitié est un sentiment très-doux. Donc, pour autrui et pour lui-même, il importe que l'homme soit humain. L'humanité est surtout la passion que l'éducation doit nous inspirer.

IV.

De l'éducation qui convient à la femme.

Tels sont les principes de Rousseau sur la nature de l'homme et les influences bonnes ou mauvaises de l'éducation. Faisons la même recherche pour ceux qu'il applique à l'éducation de la femme.

Les rapports moraux de l'homme et de la femme ne sont qu'une conséquence de leurs rapports physiques.

L'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible. Donc l'attaque appartient à l'homme, et la résistance à la femme. C'est par elle qu'irritant la passion de l'homme elle lui rend sa force nécessaire. Son adresse consiste à le faire douter si elle s'est rendue par faiblesse ou par volonté : car c'est de cette incertitude que l'amour tire son plus grand charme.

La conservation de l'espèce est encore une raison de

pudeur chez la femme. C'est elle qui sert de frein à ses désirs et l'empêche d'abuser du pouvoir qu'elle a d'exciter ceux de l'homme. Quant à ses devoirs comme épouse et mère, c'est encore la nature qui les prescrit.

Nulle parité, sous ce rapport, entre l'homme et la femme. Les conséquences de leur union n'étant pas les mêmes pour tous les deux, ils ne doivent pas se livrer à leurs penchants avec la même facilité. De plus, les fatigues de la grossesse et de l'allaitement rendent la femme incapable de travaux, l'obligent à une vie sédentaire. C'est à elle qu'appartient le soin des enfants. Si le père doit les nourrir, il faut qu'il les reconnaisse comme siens. Cette raison justifie les devoirs de fidélité et de réserve imposés à la conduite des femmes. Cela étant, voyons l'éducation qui leur est convenable.

La femme dépend de l'homme et par sés désirs et par ses besoins. Toute son éducation doit se rapporter à l'homme :

« Lui plaire, lui être utile, s'en faire aimer, honorer, « l'élever jeune, le soigner grand, le conseiller, le conso- « ler, lui rendre la vie agréable et douce (1), » voilà ses devoirs, son mérite et son bonheur.

L'homme a de l'orgueil parce qu'il est fort, la femme de la timidité parce qu'elle est faible. L'un sent qu'il est fait pour commander, l'autre pour obéir. De là deux systèmes d'éducation.

L'homme, impatient du joug, ne doit être soumis qu'à celui de la nécessité. La femme, naturellement dépendante, doit être assujettie aux volontés d'autrui. Pour elle, il faut que la gêne et la contrainte soient une habitude, puisqu'elles lui seront toute la vie une nécessité.

(1) *Émile*, liv. V.

Or toutes ses études, toutes ses réflexions doivent avoir cette nécessité pour objet, c'est-à-dire lui donner la raison de son état, lui apprendre à le supporter, à y trouver le bonheur, en faisant celui de qui elle dépend.

Le talent de la femme est de faire vouloir à l'homme ce qu'elle désire elle-même. La science qui lui importe le plus est donc celle du cœur humain ; l'art de pénétrer et de gouverner les sentiments de ceux qui l'entourent. Du reste, qu'elle soit convaincue de la nécessité de ses devoirs, et elle en sentira la beauté, et elle mettra son bonheur et sa gloire à les remplir. Qu'elle n'ait que des idées vraies de mérite et d'honnêteté, et elle n'aimera que ce qui s'y rapporte, soit en elle, soit en autrui. Or, si les sentiments de la femme comme ceux de l'homme dépendent de ses idées, si l'un et l'autre n'aiment qu'après avoir jugé, les préserver de l'erreur, c'est les écarter du vice qu'elle produit. L'éducation doit avoir surtout pour objet de leur former le jugement.

En substance : la femme est dépendante parce qu'elle est faible, et de sa dépendance naissent tous ses devoirs. L'éducation doit la former à l'une par l'habitude, et lui faire pratiquer les autres par amour et par raison.

CONCLUSION.

La pensée générale qui domine tous les écrits de Rousseau, le principe fondamental qu'il y a constamment développé, est la bonté originelle de l'homme, c'est-à-dire un amour-propre indifférent au bien ou au mal ; passion naturelle au cœur humain, et dont l'impulsion,

bonne ou mauvaise, est un effet nécessaire de la direction qui lui est imprimée. — L'homme, en effet, n'est pas un être simple. Doué d'un corps et d'une âme, il éprouve divers besoins. L'appétit des sens tend au bien-être du corps, l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Mais la conscience ne se développe et n'agit que par l'intelligence. Pour aimer le bien, il faut le connaître. — De la considération des rapports naturels des choses et de leurs relations personnelles, les hommes se forment des idées de convenance, de justice et d'ordre. Ils sont alors capables de vertu; et s'ils ont des vices, c'est que leurs passions s'éveillent à mesure que leurs lumières s'étendent. C'est ainsi que l'opposition des intérêts et l'amour-propre exalté font de la société un état de guerre où chacun, n'aimant que soi-même et ne travaillant que pour soi, couvre son égoïsme sous le masque de la politesse et du dévouement. — Donc la différence qui existe entre agir et paraître explique celle qui se trouve entre les paroles et les actions des hommes; et comme ce besoin de paraître est un effet des institutions humaines et la cause de tous nos vices, *il faut reconnaître que la méchanceté de l'homme ne doit pas être imputée à la nature, mais à la société.*

FRAGMENTS.

FRAGMENT I.

HOBBES.

INTRODUCTION

A SES ŒUVRES

DE MORALE ET DE POLITIQUE.

« Je n'ai rien avancé à dessein de favoriser un parti quelconque, mais avec un ardent désir de revoir la paix ; et il est raisonnable que vous pardonniez à la juste douleur dont j'ai le cœur saisi, quand je jette les yeux sur ma patrie, et quand je me représente le malheureux état auquel elle est réduite. » En lisant ces belles paroles de

Hobbes, il est difficile de se méprendre sur la pensée et la portée de son livre. En effet, témoin de la confusion et des crimes qu'entraînent la révolte et le mépris de l'autorité, et aussi persuadé que tous ces désordres ont leur principe dans l'esprit de dispute et la controverse, Hobbes n'hésite point à refuser aux citoyens le droit de contrôle ou de discussion ; au contraire, il leur impose le devoir de l'obéissance, d'une soumission aveugle, absolue, aux ordres du souverain. C'est ainsi que, résumant sa doctrine, il déclare « qu'il n'appartient à personne de s'enquérir si une action sera bonne ou mauvaise, hors ceux à qui l'État a commis l'interprétation de ses ordonnances ; de même qu'il n'y a aucune doctrine recevable et authentique touchant le bien et le mal, le juste et l'injuste, autre que celle établie par les lois en chaque république. » Et encore, s'étudiant à rehausser l'utilité de la science sociale ou de la politique, il ajoute : « Si nous nous trompons à l'égard des choses dont la spéculation ne tend qu'à l'exercice de l'esprit, notre erreur est innocente, et il n'y a que la seule perte du temps à regretter ; mais si nous nous méprenons en celles que chacun doit soigneusement considérer pour la commodité de la vie, ce ne seront pas seulement les fautes que nous commettrons qui nous seront nuisibles, l'ignorance même nous sera de grand préjudice, et il faudra nécessairement qu'il en naisse des injures, des querelles et des meurtres. Comme donc ces inconvénients sont fort considérables, les avantages que nous procure une meilleure théorie de cette science, sont d'une très-grande importance, et son utilité est toute manifeste. — En effet combien de rois y a-t-il eu, et des plus gens de bien de leurs royaumes, à qui cette funeste erreur, *qu'un sujet a droit de tuer son tyran*, a coûté malheu-

reusement la vie ! Combien de milliers d'hommes a fait périr cette pernicieuse maxime, qu'*un prince souverain peut être dépouillé de ses États en certaines occasions et par certaines personnes!* A combien d'autres a coupé la gorge cette doctrine erronée, que les rois *n'étaient pas au-dessus de la multitude, mais ses ministres*. En un mot, de combien de rébellions et d'étranges félonies a été cause l'erreur de ceux qui ont enseigné *qu'il appartenait à des personnes privées de juger de la justice et de l'injustice des actes d'un monarque et que non-seulement on pouvait avec raison, mais qu'on devait disputer de la qualité de ses commandements, avant que de lui obéir* (1). »

On voit assez de là que pour Hobbes le devoir suprême, la nécessité absolue pour l'État, est le maintien de la paix ; que tout ce qui tend à la conserver est un bien, comme à la détruire, un mal ; et c'est pour cela que, voulant par-dessus toutes choses inspirer à chacun le respect de l'autorité, il n'épargne aucune réflexion pour lui démontrer l'inconséquence et la folie de la révolte.

« J'ai considéré, lecteur, votre intérêt personnel, car j'ai espéré que, si vous connaissiez et si vous goûtiez la doctrine que, je mets en avant, vous aimeriez mieux supporter patiemment quelque incommodité en vos affaires propres et en vos familles (puisque les choses humaines ne peuvent pas en être tout à fait exemptes), que de troubler l'État et d'ébranler les fondements de la république ; que, ne mesurant pas la justice de ce que vous entreprenez aux discours et aux œuvres des personnes privées, mais aux lois du royaume, vous ne permettriez

(1) Hobbes, *préface de la Liberté et de l'Empire.*

plus que des tyrans ambitieux prodiguassent votre sang pour établir leur puissance; que vous vous résoudriez plutôt à jouir paisiblement de votre condition présente, quoiqu'elle ne fût pas des meilleures, que de vouloir une guerre, en laquelle, si vous ne périssiez bientôt, vous traîneriez une vie misérable, et où vous n'auriez parmi les malheurs d'une triste vieillesse que cette faible consolation, de penser qu'en un autre siècle il y aura d'autres hommes qui verront la réformation de l'État, et qui se prévaudront de vos misères; que vous apprendriez à ne pas reconnaître pour vos concitoyens, mais à tenir pour ennemis, ceux qui ne veulent pas se soumettre au magistrat et qui refusent de porter les charges publiques, quoiqu'ils veuillent que le public les protége, et qu'ils demeurent dans la société civile, et à ne pas recevoir légèrement tous ceux qui prétendent vous faire passer adroitement leur découverte comme texte de la sainte Écriture. Je m'expliquerai plus ouvertement. Si quelque prédicateur, si quelque confesseur ou quelque casuiste vient dire que cette doctrine est conforme à la parole de Dieu, à savoir, qu'un sujet peut tuer légitimement son prince, ou quelque autre concitoyen, sans l'ordre du souverain, ou qu'il est permis de se révolter, de conjurer et de se liguer contre l'État, vous apprendrez, dis-je, dans mon livre, à ne le pas croire, et à le déjouer comme un traître digne d'un rigoureux supplice; et si vous êtes de ce sentiment, lecteur, il ne se peut que vous n'estimiez bonne l'intention qui m'a fait prendre la plume (1). »

Voilà pour ce qui regarde l'esprit qui a dirigé Hobbes dans toutes ses recherches sur la politique, et, comme il

(1) Hobbes, *préface de la Liberté et de l'Empire.*

le dit lui-même, l'intention qui lui a fait prendre la plume. Quant aux divers principes qu'il s'est appliqué à démontrer dans ses œuvres, et qui en sont comme le fondement, nous allons essayer de vous les faire connaître en même temps que de vous montrer l'ordre et l'enchaînement de leur exposition.

Je commencerai par le *Traité de la nature humaine*. Hobbes, dans ce livre, s'est proposé d'examiner quelles sont les facultés de l'homme, et il en reconnaît deux espèces : celles du corps et celles de l'esprit. Au corps appartiennent la nutrition, le mouvement, la génération ; à l'esprit, la sensibilité et la raison, c'est-à-dire le pouvoir d'imaginer et de connaître. Or, à ce pouvoir de connaître, à l'entendement, correspondent l'idée, la connaissance, le concept, et tous ces mots ne signifient que la représentation de ce qui est hors de nous. A l'égard des qualités de l'objet extérieur, lui sont-elles essentielles? Est-ce en lui ou en nous que nous devons chercher le sujet de leur inhérence? C'est là une première question que Hobbes s'est adressée, un premier doute dont il va nous donner la solution.

Reprenant sa définition du concept, nous savons que ce dernier n'est autre que la représentation de l'objet. Or, cette représentation ne peut s'effectuer qu'à l'aide du sens, lequel, impressionné par l'objet extérieur, nous avertit de sa présence et de ses qualités ; et comme cette impression est différente suivant les personnes, et dans la même personne, suivant l'état de son corps ou de son esprit, c'est-à-dire, *suivant qui nous sommes ou que nous sommes*, il s'ensuit évidemment que les qualités de l'objet, loin de lui être inhérentes ou essentielles, n'existent que par notre sensibilité, ou, comme dit Hobbes, « que les accidents que nos sens nous montrent

comme existant dans le monde, n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences. Il n'y a réellement dans le monde, hors de nous, que les mouvements par lesquels ces apparences sont produites (1). »

Ainsi, dans la pensée de Hobbes, la sensation, l'impression organique, le mouvement qui, de l'objet extérieur, est transmis au cerveau, s'y transforme en image, en idée, et y constitue le concept. Voilà ce qui est réel, et d'un autre côté, en réfléchissant à ce qui se passe en nous, comme il est aisé de remarquer que l'ordre de nos conceptions est subordonné à celui de nos sensations, ou autrement, que « la cause de la liaison, ou conséquence d'une conception à une autre, est leur liaison ou conséquence dans le temps que ces conceptions ont été produites par le sens (2), » peut-être que nous serions déjà en droit de soutenir que la sensation est le principe de notre connaissance; mais cette conclusion dominant, pour ainsi dire, toute la doctrine métaphysique de Hobbes, nous croyons qu'il est nécessaire de lui apporter en preuve de nouvelles considérations.

En premier lieu, on doit observer qu'il y a deux sortes de science ou de connaissance : l'une, qui nous est donnée par le sens, et qui n'est que le souvenir de l'impression qu'il a reçue; l'autre, qui nous vient de l'esprit, et qui consiste à reconnaître la vérité des propositions et des noms qu'on a donnés aux choses. Or, ces deux sciences, l'une que j'appellerai sensitive, et l'autre rationnelle, n'en sont pas moins toutes les deux un effet de l'expérience.

(1) Hobbes, *de la Nature humaine*, chap. 2.
(2) *Id.*, *ibid.*, chap. 4.

Car il faut bien distinguer le nom de la chose qu'il signifie. Le nom indique une qualité, une propriété de l'objet, et il n'y a qu'un être intelligent qui puisse en faire usage : l'intelligence consistant à ne donner aux choses que le nom qui leur convient, et aussi à reconnaître si chacune d'elles a reçu celui qu'elle mérite. Or, ces deux opérations de l'esprit ne sont que l'expérience : la première est l'expérience des effets que produit en nous l'action des objets extérieurs ; la seconde est l'expérience du langage, la comparaison du nom avec la chose, afin d'en apprécier la convenance et la disconvenance, et ainsi, pour me servir des paroles mêmes de Hobbes, « je définis la connaissance que nous nommons science, l'évidence de la vérité fondée sur quelque commencement ou principe du sens ; car la vérité d'une proposition n'est jamais évidente, jusqu'à ce que nous concevions le sens des mots ou termes qui la composent, qui sont toujours des conceptions de l'esprit, et nous ne pouvons nous rappeler ces conceptions sans la chose qui les a produites sur nos sens. — Le premier principe de connaissance, c'est d'avoir telles et telles conceptions ; — le second, c'est d'avoir nommé de telle ou telle manière les choses dont elles sont les conceptions ; — le troisième, c'est de joindre ces noms de façon à former des propositions vraies ; — le quatrième et dernier principe, c'est d'avoir rassemblé ces propositions de manière à être concluantes, et que la vérité de la conclusion soit connue. La première des deux sortes de connaissance, qui est fondée sur l'expérience des faits, s'appelle prudence ; et la seconde, fondée sur l'évidence de la vérité, est appelée sagesse par les auteurs tant anciens que modernes. Il n'y a que l'homme qui soit susceptible de

cette dernière, tandis que les bêtes participent à la première (1). »

En cherchant à vous montrer le principe que Hobbes a donné à notre connaissance, je viens de vous faire voir que *la sensation était le fondement de sa métaphysique*. Or, si, de l'ordre des conceptions, je passe à celui des faits, ou que, laissant de côté la manière dont se forme notre croyance, je m'applique à discerner la cause motrice de notre activité, je n'aurai non plus aucune peine à vous prouver que le plaisir ou la jouissance étant la fin que Hobbes prescrit à nos actions, *l'égoïsme et l'intérêt sont nécessairement la tendance de toute sa morale.*

Pour cela, il est nécessaire de vous rappeler les différentes définitions que Hobbes nous a faites de la conception et de la passion, du plaisir et de la douleur, de l'appétit et de la répulsion, du bien et du mal. Or, au chapitre VII de la *Nature humaine*, nous lisons :

« On a fait voir que les conceptions et les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête. Ce mouvement ne s'arrêtant point là, mais se communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme vital ; lorsqu'il l'aide et le favorise, on l'appelle plaisir, contentement, bien-être, qui n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est rien de réel qu'un mouvement dans la tête ; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appelés agréables, délicieux. Les Latins ont fait le mot *jucundum* de *juvare*, aider.

« Ce mouvement agréable se nomme *amour*, relative-

(1) Hobbes, *de la Nature humaine*, chap. 6.

ment à l'objet qui l'excite; mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme douleur; et, relativement à l'objet qui le produit, on le désigne sous le nom de haine. Les Latins l'ont exprimé quelquefois par le mot *odium*, et d'autres fois par *tædium*.

« Ce mouvement, dans lequel consistent le plaisir et la douleur, est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers le but qui plaît ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Cette sollicitation est un effet ou un commencement externe d'un mouvement animal, qui se nomme appétit, ou désir, quand l'objet est agréable; qui se nomme aversion, lorsque l'objet déplaît actuellement, et qui se nomme crainte, relativement au déplaisir qui nous attend. Ainsi le plaisir, l'amour, l'appétit ou le désir, sont des mots divers dont on se sert pour désigner une même chose envisagée diversement.

« Chaque homme appelle bon ce qui est agréable pour lui-même, et appelle mal ce qui lui déplaît. Ainsi, chaque homme, différant d'un autre par son tempérament ou sa façon d'être, il en diffère sur la distinction du bien ou du mal, et il n'existe point une bonté absolue considérée sans relation, car la bonté que nous attribuons à Dieu même, n'est que sa bonté relativement à nous (1). »

De ces définitions, il résulte :

Premièrement, — que la conception ou notre connaissance est un mouvement dans la tête, déterminé par la sensation ou l'action de l'objet sur le sens;

Secondement, — que le plaisir ou la passion est un

(1) Hobbes, *de la Nature humaine*, chap. 8.

mouvement dans le cœur, déterminé par la conception ou l'action du sens sur le cerveau ;

Troisièmement, — que le mouvement du cœur qui produit l'appétit étant relié à celui de la tête qui produit le jugement, nos passions ressortent de nos conceptions, nos désirs sont une conséquence de nos idées, l'entendement est le principe de la volonté. Et puisque la cause motrice de ces deux puissances remonte à la sensation, il faut bien reconnaître que la sensibilité est la loi de l'homme, la règle de ses actions ; ne pas souffrir, avoir du plaisir, se procurer du bien-être, du contentement, voilà notre œuvre essentielle, notre intérêt, notre bien. La morale n'est plus que l'art de flatter nos penchants, de nous ménager des sensations agréables ; et l'homme ne voyant, n'aimant que lui, tout ce qu'il fera, « *même par nécessité de nature, il le fera pour l'amour de lui-même, et pour son propre bien* (1). »

Telle est la conséquence dernière où en morale vient aboutir la doctrine métaphysique de Hobbes. Quelle doit être sa politique ?

Si vous avez bien compris cette liaison naturelle qui rattache la métaphysique de Hobbes à sa morale, je veux dire le rapport de ce principe : *Toute connaissance dérive de la sensation ;* à cet autre : *La jouissance est la fin que se propose notre activité ;* il vous sera aisé d'arriver à cette maxime politique : *Le droit, c'est la force* ; et ensuite de trouver l'État et le gouvernement, qui en sont comme une conséquence nécessaire.

Que si en effet l'homme est un être sensible, uniquement occupé de son intérêt, de son plaisir, lequel consiste principalement dans la jouissance, dans ce bien-

(1) Hobbes, *du Corps politique*, chap. 3.

être que fait éprouver une sensation agréable, il est raisonnable de penser que chacun, entraîné par cette impulsion naturelle qui nous porte à rechercher ce qui nous plaît, et à fuir ce qui nous déplaît, pouvant être encore attiré ou repoussé par les mêmes choses, doit rencontrer dans son semblable un concurrent ou un ennemi; de là, entre tous les hommes, un état de rivalité, d'hostilité, de guerre, et par suite une défiance réciproque qui les oblige à se défendre, à s'unir, à former une société. *Le sentiment qui rapproche les hommes n'est donc point la bienveillance, mais la crainte; et la fin que se propose toute association est la sûreté ou l'intérêt de ses membres.* Or, le plus grand, le plus indispensable, est la paix, et pour l'acquérir ou la conserver, les hommes doivent :

Premièrement, — faire le sacrifice de leur égalité naturelle, et par conséquent de leur droit sur toutes choses;

Secondement, — reconnaître une hiérarchie sociale ou conventionnelle, et les droits particuliers qu'elle consacre;

Troisièmement, — assurer ces droits par la force de tous, dirigée ou mise à la disposition d'un seul ou de plusieurs;

Quatrièmement, — ne juger bien ou mal, juste ou injuste, que ce que la volonté de cette personne ou de cette assemblée aura proclamé bien ou mal, juste ou injuste, c'est-à-dire obéir aveuglément et sans contrôle aux ordres du souverain; par là seulement, et à ces conditions, l'ordre sera maintenu et la paix assurée.

De façon que, voulant mettre en lumière toute la pensée de Hobbes, et après avoir reconnu que sa politique consiste à ériger en loi l'intérêt du plus fort, à le donner

pour principe au droit social, substitué au droit naturel, il nous semble qu'il est possible de ramener le développement de ses œuvres aux conclusions suivantes :

En métaphysique, tout dérive des sens, ou la sensation est le principe de notre connaissance;

En morale, l'égoïsme et l'intérêt sont le mobile de toutes nos actions;

En politique, le droit est la force.

D'où il suit que le juste et l'injuste n'existent que par la convention, et ainsi que toute la moralité de nos actions est dans leur rapport avec la loi;

Que la convention n'est réelle ou efficace que par la sanction de la force publique;

Que la force publique, remise à la discrétion d'un seul ou de plusieurs, est la seule garantie contre la guerre, tous les hommes étant naturellement portés à se nuire par ambition, par passion, par intérêt;

Que l'origine de la société n'est point la bienveillance, mais la crainte.

Tels sont les principes que Hobbes a soutenus avec une profondeur de pensée et une force de raisonnement qu'on n'a pu s'empêcher de qualifier d'admirables. Aussi, voulant réduire les divers traités de ce philosophe à ce qu'ils ont de plus essentiel, nous avons cru devoir en conserver la forme, et la reproduire dans toute sa pureté. Ce n'est donc point une analyse ou une réfutation plus ou moins heureuse de la Nature humaine, du Corps politique, de la Liberté et de l'Empire, que nous offrons au lecteur; ce sont ces livres eux-mêmes en leur entier quant à la pensée, mais débarrassés de tout ce qui nous a semblé vague et superflu : seulement, les retranchements que nous avons faits ayant changé la division des matières, force nous a été d'en adopter une

nouvelle, qui, rapportée aux principes les plus généraux, servira, je crois, à en faire mieux comprendre la démonstration (1).

(1) J'avais d'abord compris ce travail dans mes résumés, mais il ne doit aucunement en faire partie; voilà pourquoi je ne l'ai point reproduit dans ce volume.

FRAGMENT II.

L'AMOUR DES HOMMES,

DÉRIVÉ DE L'AMOUR DE SOI, EST LE PRINCIPE DE LA JUSTICE HUMAINE.

On peut définir, en général, toute société une réunion de forces dans un intérêt commun; et, dès là que pour agir de concert il faut des conventions, que toutes conventions supposent des idées de justice dans la distribution du travail ou du profit, il en résulte que l'intérêt général est le fondement de la société, la cause première de son institution, le but qu'elle propose à tous ses efforts. Les conventions ne sont que la règle imposée à leur action, la direction qui lui est imprimée, et la justice consiste à l'observer, à s'y maintenir.

Cela posé, la justice est-elle un devoir, une nécessité sociale, où se trouvent son motif et sa raison?

La raison de la justice se trouve dans son objet, c'est-à-dire dans l'intérêt de tous. Mais cet objet en est-il un motif assez puissant? Oui, tant que l'intérêt de chacun est dans celui de tous, tant que l'intérêt particulier est conforme à l'intérêt général; non, s'il lui est opposé. Donc, pour ne pas être un vain mot, la justice doit avoir son motif dans l'intérêt personnel; il faut qu'elle soit un devoir, et que ce devoir ait une sanction.

Le sentiment de l'obligation morale de la justice, du respect dû aux conventions, se trouve dans la conscience. Qui ne sent, en effet, que l'intérêt particulier doit être subordonné à l'intérêt général; que nous ne devons jamais chercher notre bien dans le mal d'autrui, mais soulager au contraire ceux que nous voyons souffrir? car nous aussi nous pouvons avoir besoin de secours, nous aussi nous souffririons du mal qu'on nous ferait.

C'est ainsi que le cœur et la raison parlent à celui qui n'est pas encore dominé par sa passion; mais, est-il une fois entraîné par elle, il ne voit que lui seul, il rapporte tout à lui-même, il se fait le centre de tout; alors aucun frein autre que son avantage personnel ne saurait le maîtriser : il n'y a que la crainte d'un mal qui puisse l'empêcher de mal faire, il n'y a que l'espoir d'une récompense qui puisse le porter au bien; l'intérêt devient le mobile de toutes ses actions.

On peut admettre deux espèces d'intérêt.

Le premier a pour objet un avantage extérieur apparent, tel que la fortune ou la réputation, et, en général, tout ce qui peut être la cause d'un privilége, d'une distinction. Tout ce qui, n'étant pas nous, tire son prix de l'opinion, c'est-à-dire du sentiment d'envie qu'on y attache, et, sans nous rendre heureux, nous le fait paraître.

Le désir ou la crainte d'un bien ou d'un mal physique fait également partie de ce premier intérêt. — Le second, moral, intime et caché, ne peut se trouver que dans la paix du cœur, dans l'estime et le contentement de soi-même, et par ainsi dans la conscience d'un devoir accompli. Or ces deux intérêts peuvent être en opposition ; et alors l'honnête homme est celui qui préfère l'intérêt moral à l'intérêt physique, qui sacrifie la passion au devoir. Comme aussi tout devoir implique un intérêt, une loi, de manière que de son infraction dérive une peine; car, s'il était permis de la violer impunément, qui ne céderait au plaisir, à la passion? Or la nature nous apprend que, s'il n'y a pas de jouissance plus douce à un cœur droit que le sentiment de sa justice et de sa bonté, elle nous dit également qu'il n'y a pas de tourment plus vif et plus rongeur que celui du remords. Donc l'honnête et l'utile se trouvent confondus; donc l'intérêt est la base de toute morale, et l'amour de soi, le principe de toute justice. D'un autre côté, pour que cet amour de soi-même ou le sentiment de l'intérêt nous porte à chercher le bonheur dans l'accomplissement du devoir, il est absolument nécessaire que toute infraction à sa loi ne puisse éviter sa punition, et que tout acte de vertu ait sa récompense. Or c'est ici que l'insuffisance des lois se montre le plus à la raison, et lui découvre la nécessité d'une autre vie, qui, offrant à la justice un nouveau fondement, donne à la moralité des actions humaines une sanction qu'elle n'a pas toujours ici-bas.

Dieu est la raison et le motif de toute justice, de toute vertu. Il doit être l'espoir du juste et l'effroi du méchant. Mais où est-il? quel est-il? son existence est-elle réelle ou seulement une nécessité morale?

Dieu est partout; il est l'âme et la vie de ce monde, la

cause de ce qui est; c'est lui qui a tout réglé, tout ordonné; car là où se trouvent l'ordre, la règle et l'harmonie, là on doit supposer un être intelligent, puissant et conservateur. Que si Dieu ou la cause du monde est doué d'intelligence, de puissance et de volonté, il l'est aussi de justice et de bonté.

Il suit de là que, la conservation étant la loi du monde physique, le bonheur est celle de l'humanité.

Mais si le monde physique ne doit sa conservation qu'à l'harmonie, c'est-à-dire à la tendance de chaque partie vers un centre commun, l'ordre moral, ou la société, ne peut exister que par la justice, toute l'activité humaine ne doit avoir pour but que l'intérêt général, et chaque individu ne saurait trouver le bonheur qu'en travaillant à celui de tous. Telle est sa destination, la volonté de Dieu. Il est vrai que cette volonté ne va pas jusqu'à détruire celle de l'homme. Dans le monde physique, chaque être est soumis à la nécessité, c'est-à-dire ne peut s'écarter de la direction qui lui est imprimée, puisqu'elle tend à l'harmonie générale sans laquelle rien ne serait. Dans le monde moral, il n'en est pas ainsi : le bonheur est sa loi, la destination de l'humanité. Concourir au bonheur de tous est donc un devoir pour chacun; la justice est une nécessité sociale; mais le bonheur et le devoir impliquent liberté; car le bonheur est le devoir accompli, le sentiment du bien qu'on a fait. Donc il faut reconnaître que Dieu a rendu l'homme capable de liberté, de choix dans ses actions, et par ainsi lui a donné la conscience de sa moralité, le contentement de soi-même au souvenir de sa vertu.

Le bien, c'est la volonté de Dieu, l'humanité, la justice, le dévouement; tout ce qui nous fait sympathiser avec l'homme, tout ce qui nous porte à chercher le

bonheur et notre intérêt dans le bonheur et l'intérêt de tous.

Le mal, c'est l'égoïsme, l'injustice; tout ce qui resserre et concentre les affections de l'homme, tout ce qui l'isole et le rend insensible aux peines et aux plaisirs de l'humanité.

Or cette vie n'est qu'une lutte éternelle entre le juste et l'injuste, l'égoïsme et le dévouement, la passion et le devoir.

Le devoir est le bien, l'intérêt général; la passion est le mal, l'intérêt particulier.

Le sentiment du devoir est inné; de là pour qui lui est fidèle ce repos de l'âme qui fait le bonheur, et pour qui s'en écarte le remords : donc même ici-bas le bonheur du juste est le seul véritable, et celui du méchant n'est qu'illusion, mensonge.

La vertu est le sacrifice de l'intérêt particulier à l'intérêt général, l'accomplissement du devoir, la justice.

Or tout être qui agit dans le cercle de sa destination doit arriver à la fin qui lui est propre. Le bonheur est celle de l'humanité, la justice en est le moyen : donc le bonheur est au juste et le malheur au méchant; et si l'ordre moral est ici renversé, il est un monde meilleur où la justice est rétablie, où le bien trouve sa récompense et le mal sa punition.

En substance, le monde physique ne se maintient que par l'harmonie, et la société par la justice, qui n'est elle-même que l'ordre et l'harmonie dans les intérêts.

La vertu est le sacrifice de l'intérêt particulier à l'intérêt général. Le devoir, l'obligation d'être vertueux, la pratique de la vertu. Or, pour obéir au devoir, il faut qu'il soit un intérêt, qu'il ait une sanction; que le bien ou

le mal découle de l'obéissance ou de l'infraction à sa loi.

La sanction du devoir se trouve : — dans la conscience; de là, pour qui lui est fidèle, ce repos de l'âme qui fait le bonheur, et pour qui s'en écarte, le remords; — dans l'institution des lois humaines; — dans le sentiment religieux : lui seul peut servir de base à la vertu.

Dieu n'a créé l'homme que pour le rendre heureux : donc le bonheur est la destination de l'humanité, la volonté de Dieu.

Donc, c'est lui obéir que de travailler dans l'intérêt général (1); comme aussi préférer son intérêt à celui de tous, c'est le contrarier. Or qui a toujours marché dans la voie qui lui était tracée, doit arriver à sa destination.

Donc le bonheur est inséparable de la justice, donc le devoir est un intérêt, donc toute vertu est une conséquence de l'amour de soi.

Donc l'intérêt est la base de toute morale, et l'amour de soi-même le principe de toute justice.

Des premiers fondements des lois.

Les premiers fondements des lois se trouvent dans leur principe, et ce principe lui-même est une conséquence de la nature de l'homme. En effet, tout le monde comprend qu'une loi est une règle de conduite, et toute conduite suppose une fin, une destination. Il suit de là

(1) Comme l'homme a développé son intelligence sur celle de la nature, il a cherché à régler sa morale sur celle de son auteur. Il a senti que, pour plaire à celui qui était le principe de tous les biens, il fallait concourir au bien général, et il s'est efforcé dans tous les temps de s'élever à lui par la vertu.

(BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Étude Ire*.)

que la destination de l'homme est le principe de ses lois. Mais quelle est cette destination, à quoi peut-on la reconnaître (1)?

Toute faculté s'applique à un objet qui lui est propre, et tout être doué de cette faculté doit éprouver le besoin de son action, de s'unir à son objet. Tant que ce besoin n'est pas satisfait, il ne saurait y avoir pour lui de félicité. Or il est en nous deux principes d'actions : l'entendement, qui nous fait connaître, et la volonté, qui nous fait aimer. De plus, toute faculté ne doit agir que dans l'intérêt de celui qui la possède, et ainsi nous ne devons chercher à connaître ou à aimer que ce qui peut nous rendre heureux. Mais, si rien ici-bas ne peut suffire au besoin que nous avons de connaître et d'aimer, et s'il n'y a point de bonheur possible tant que ce besoin n'est pas satisfait, l'homme ne doit-il pas remonter à l'auteur de son être comme à une source inépuisable d'amour et de vérité, et demander le bonheur à qui seul peut le donner?

D'où cette conséquence nécessaire, que si la fin de l'homme est le bonheur, s'il ne peut le trouver qu'en Dieu, lui tracer la voie de son retour à lui, c'est le conduire à sa destination, c'est avoir connu le principe de ses lois.

(1) *Voyez* DOMAT, Traité des lois, chap. 1er.

FRAGMENT III.

AVANT-PROPOS.

Je demande au lecteur de l'indulgence pour ce fragment. Il a été pour moi comme la première lueur de la raison. La lecture souvent répétée de quelques bons écrits m'avait suggéré des idées sur la nature de l'homme, et c'était pour donner à ces idées plus de force et d'étendue que j'avais entrepris les résumés contenus dans ce volume. Or, ce qui d'abord ne devait être qu'un moyen de recherches, est devenu plus tard, pour moi, l'objet essentiel de mes études ; plusieurs raisons y ont contribué ; on en trouvera quelques-unes dans cette pensée de la Bruyère : « Il y a un temps où la raison n'est pas encore, où l'on ne vit que par instinct, à la manière des animaux, et dont il ne reste dans la mémoire

aucun vestige. Il y a un second temps où la raison se développe, où elle est formée et où elle pourrait produire, si elle n'était pas obscurcie et comme éteinte par les vices de la complexion, et par un enchaînement de passions qui se succèdent les unes aux autres et conduisent jusqu'au troisième et dernier âge. La raison, alors dans sa force, devrait produire; mais elle est refroidie et ralentie par les années, par la maladie et la douleur, déconcertée ensuite par le désordre de la machine, qui est dans son déclin; et ces temps, néanmoins, sont la vie de l'homme (1). »

(1) La Bruyère, de l'Homme.

FRAGMENT III.

DE L'HOMME ET DE SES FACULTÉS.

I.

La sensibilité est la capacité de recevoir une impression de plaisir ou de peine. C'est par elle que nous avons le sentiment de notre existence. Vivre, en effet, n'est-ce pas être soumis à tous les changements de bien et de mal-être déterminés par l'exercice de nos facultés sensibles? La sensibilité est l'expression de la vie.

La nature des impressions faites ou reçues est ce qui distingue les facultés; ou, en d'autres termes, l'homme a autant d'espèces de sensibilités qu'il peut recevoir d'impressions différentes. — Or, par les sens corporels, il éprouve des sensations : il souffre ou il jouit; — par les puissances de l'esprit, il acquiert des idées : il comprend, il juge; — par celles de l'âme, il a des sentiments : il désire, il est passionné.

Il suit de là que l'homme a trois espèces de sensibilités ou de facultés :

— Facultés sensitives ou de sensation;

— Facultés intellectuelles ou d'intelligence;

— Facultés passionnelles ou de passion.

De plus, toute impression ou affection supposant un sujet, une cause et un moyen, on peut reconnaître trois sujets d'affection, le corps, l'esprit et l'âme.

Les impressions du corps ou les sensations ont pour cause les objets extérieurs, et pour moyen les sens ou facultés sensitives. — Les impressions de l'esprit ou les idées ont pour cause les sensations, et pour moyen les facultés intellectuelles. — Les impressions de l'âme ou les sentiments ont pour cause les idées, et pour moyen les facultés passionnelles.

Cela posé, chaque genre de sensibilité peut être la cause d'un plaisir ou d'une douleur, et par conséquent d'un désir ou d'une crainte. Or nous ne désirons ou ne craignons que d'après les idées que nous avons des choses, et ces idées proviennent de l'expérience ou de la réflexion; donc, si nos idées sont la cause de nos sentiments, il importe de n'avoir que des idées justes sur la conséquence de nos actions, ou, en d'autres termes, sur le rapport que les choses ont avec nous comme causes de sensations, d'idées ou de sentiments; car c'est de la combinaison de toutes ces impressions que résulte le moral de l'homme, et que nous éprouvons un état de bien-être ou de mal-être. Si ces divers états ne sont que passagers, ils prennent le nom de plaisirs ou de peines; s'ils se prolongent, ils constituent notre bonheur ou notre malheur. D'un autre côté, s'il est sans doute que le premier instinct de l'homme est celui de sa conservation, il est vrai aussi de dire que son premier désir est

celui du bien-être : toutes ses facultés doivent en être considérées comme les instruments ; et puisque les perfectionner c'est augmenter en lui les moyens d'être heureux, rien n'est plus essentiel que d'étudier leur action, et de voir comment il est possible d'en augmenter la force et l'étendue.

L'homme peut être considéré en trois manières : — comme être physique; — comme être intelligent; — comme être moral ou passionné.

Comme être physique, il est soumis à l'action du monde extérieur, et les facultés sensitives ont pour objet de le mettre en rapport avec lui. C'est ainsi que la vue, au moyen de la lumière, l'instruit de l'existence et de la couleur des corps; le toucher, de leur forme; l'ouïe, de leur approche; l'odorat, des odeurs qui s'en exhalent; le goût, de leur saveur.

En quoi il paraît que chaque sens est un organe au moyen duquel l'impression occasionnée par les objets extérieurs étant reçue, puis transmise au cerveau, l'homme en a la conscience, apprécie les qualités bonnes ou mauvaises de ce qui l'environne, et, par la manière dont il en est affecté, reconnaît ce qui peut exciter en lui le bien-être ou le mal-être, ce qui peut nuire ou servir à sa conservation.

On pourrait expliquer ici le mécanisme de leur action; mais nous nous en référons sur ce point aux divers traités de physique, de physiologie, pour l'analyse des fonctions vitales, le mouvement, la nutrition : il nous suffit présentement d'indiquer le rapport qui se trouve entre les facultés sensitives et les facultés intellectuelles, je veux dire entre les sensations et les idées; plus tard nous dirons celui qui existe entre les idées et les sensations, c'est-à-dire entre les facultés intellectuelles et les

facultés passionnelles, et nous aurons ainsi parcouru le cercle de la puissance de l'homme, l'ordre et le développement de son activité.

Quant au physique, les sens affectés par les objets extérieurs en reçoivent une impression; cette impression est ce qu'on appelle sensation. Il y a donc autant de sensations distinctes que de sens différents; de plus, tant que la sensation est actuelle, tant que le sens est impressionné par l'objet en rapport avec lui, l'impression qu'il éprouve est toujours ce qu'on appelle sensation. Mais si l'objet par lequel elle a été produite cesse d'agir, si le sens qu'il impressionne est soustrait à son action, et que l'impression néanmoins se prolonge dans l'homme de manière qu'il en ait la conscience, cette impression n'est point une sensation, mais une idée.

Il paraît de là que l'idée est la conscience réfléchie de la sensation; que si la sensation est l'impression actuelle, l'image des objets, l'idée en est le souvenir.

Telle est la nature de l'idée primitive, de l'idée sensible, de l'idée simple. Or l'esprit n'a pas seulement des idées simples, des idées sensibles, il en a aussi de composées, d'intellectuelles.

En effet, si les sens affectés par un objet extérieur en ont reçu des sensations, si leur souvenir a laissé dans l'âme une idée de la cause qui les a produites, rapprochant ses sensations et ses idées, les comparant, l'esprit trouve des rapports de conformité ou d'opposition qui lui suggèrent de nouvelles idées. Puis, ayant la conscience de lui-même, par ses observations et ses comparaisons, il reconnaît en lui la faculté de juger, et par conséquent celle d'agir, afin de changer les rapports ou la convenance des choses en elles-mêmes ou par rapport à lui.

L'étude de ces rapports est l'objet de l'esprit, et la manière dont il les juge est la mesure de ses facultés.

La connaissance des rapports naturels des choses entre elles et en elles-mêmes constitue les sciences physiques; celle de nos relations avec elles et entre nous forme les sciences morales. Les facultés nécessaires pour l'appréciation de ces rapports sont : l'attention, l'observation, la mémoire, le discernement, le jugement. Or ces facultés sont-elles communes à tous les hommes? la nature les a-t-elle doués tous d'une égale puissance intellectuelle? et d'où vient la différence de leur esprit, de leurs jugements, de leurs goûts, de leurs désirs, de leurs passions, de leur conduite?

Tous les hommes ont la faculté de sentir et de penser, tous ne l'ont pas au même degré d'énergie.

Nous avons reconnu dans l'homme trois espèces de facultés, et par conséquent trois espèces d'impressions : or c'est de ces facultés et de la combinaison intellectuelle de ces impressions que se forme l'esprit humain.

Chacune de ces facultés se trouve dans tous les hommes, mais elles n'ont pas en tous la même puissance; de là vient que leurs impressions n'ont pas toujours et en tous la même fidélité, la même vérité, la même intensité.

L'énergie de la sensibilité physique, et par elle la fidélité de la sensation, dépend de la perfection des sens. — Celle de la sensibilité intellectuelle, et ensuite la vérité du jugement, de l'organisation cérébrale. — Celle de la sensibilité morale, puis l'intensité du sentiment, de la sensibilité intellectuelle renforcée par le tempérament.

La différence intellectuelle des hommes a donc sa cause première dans la nature : je veux dire dans l'or-

ganisation cérébrale et la constitution physique ou le tempérament. Il est vrai que l'éducation, dirigeant l'emploi des facultés, peut donner à leur ressort une plus grande vivacité, comme à leur action plus de force et d'étendue ; mais ces divers résultats d'un exercice raisonné tendent à développer et non à créer.

Il est rare que la sensibilité intellectuelle et la sensibilité morale se rencontrent dans le même homme au même degré d'énergie. Or, suivant que l'une ou l'autre de ces facultés prédomine, on a plus ou moins d'idées, plus ou moins de sentiments ; on est un homme d'intelligence ou de passion, un penseur ou un poëte.

Nous avons reconnu que l'homme est par sa nature souverainement impressionnable ; son corps le soumet à l'empire des sensations, son esprit à celui des idées, et son âme à celui des sentiments. Nous avons indiqué l'origine de ces impressions, leur cause et leur moyen. Essayons maintenant de marquer l'ordre dans lequel ces différentes impressions se succèdent, et l'influence qu'elles exercent sur l'esprit en général.

II.

La première sensibilité de l'homme qui entre en exercice est la sensibilité physique ; il a donc pour premières impressions des sensations : les unes sont agréables, les autres déplaisantes. Or, par une loi de nature, l'homme recherche le plaisir et fuit la douleur ; par conséquent il sera disposé à rechercher ou à fuir les objets qui seraient pour lui une cause de l'un ou de l'autre ; le plaisir et la douleur physique seront donc en lui une première cause d'action.

Tous les hommes se trouvant à peu près capables de la même sensibilité physique, et recevant des objets la même impression, on est en droit de supposer qu'ils ont tous les mêmes idées sensibles. Mais des idées sensibles comparées entre elles proviennent les idées intellectuelles ou les idées de relation, lesquelles varient dans chaque individu. Or comment expliquer cette contrariété, ou, en d'autres termes, comment des idées semblables en produisent-elles de différentes?

Il est vrai qu'en tous les hommes se trouvent les mêmes idées sensibles; mais la faculté de comparer ces idées n'a pas en tous la même force ni la même étendue, et par conséquent les notions qui en résultent n'ont pas en tous la même vérité, soit dans l'appréciation des rapports naturels des choses entre elles et en elles-mêmes, soit dans le jugement de nos relations avec elles et entre nous.

Lorsque nous venons à découvrir dans la nature l'existence de ces rapports, ils éveillent en nous un sentiment d'admiration et d'amour pour celui qui les a créés, et ensuite, par un retour sur nous-mêmes, nous nous réjouissons de les avoir reconnus; de là vient le sentiment de l'ordre, de l'harmonie. Que si, par l'imitation de ces rapports naturels, nous en produisons nous-mêmes d'artificiels, notre satisfaction augmente; et s'ils tendent à marquer notre supériorité sur les autres hommes, notre orgueil s'en réjouit.

Le travail de l'esprit consiste à reconnaître les rapports réciproques des choses en elles-mêmes, et à modifier ces rapports d'après les convenances les plus avantageuses pour nous. C'est à cela que doivent tendre les sciencés physiques.

A l'égard des sciences morales, elles doivent s'appli-

quer à discerner et à proposer les rapports qu'il convient d'établir entre les hommes pour l'intérêt de tous et celui de chacun.

La société se partage en deux catégories : l'une qui commande, et l'autre qui obéit. Or c'est de la combinaison qui s'opère entre ces deux classes et des changements qui surviennent entre leurs rapports respectifs que proviennent tous les mouvements de la vie sociale.

L'homme a un penchant naturel pour le commandement. Il est heureux par ce qui l'en rapproche, malheureux par ce qui l'en éloigne ; ses passions dominantes sont l'orgueil, l'ambition ; et chaque moyen de supériorité lui est une passion.

Tous les hommes ont le désir de primer ; tous n'en ont pas le moyen, tous n'ont pas le choix de la carrière où ils pourraient se distinguer ; le plus souvent, la position ou le hasard est ce qui le détermine. L'homme peut-il choisir, il est encore sous l'influence des goûts naturels ou acquis, des plaisirs qui le touchent le plus. Le moyen qui les procure est alors celui qu'il préfère.

L'homme a-t-il des goûts naturels, des penchants déterminés par son organisation ? L'âge, l'éducation, peuvent-ils les modifier ?

La distinction des facultés est-elle une chimère ? Tous les hommes sont-ils doués de la même puissance intellectuelle et aptes aux mêmes choses ?

Notre être moral se forme de l'action des objets extérieurs sur nos facultés et de la réaction de ces mêmes facultés sur leurs propres impressions. Or tous les hommes, ne possédant pas ces facultés au même degré de puissance et d'énergie, ne doivent pas en recevoir les mêmes impressions ; l'esprit humain ne peut agir que sur ses impressions ; le résultat de son travail, ou autre-

ment notre être moral est donc toujours en rapport avec la nature de nos facultés, et par suite de l'impression dont nous avons gardé le souvenir.

La passion naturelle de l'homme est l'amour de soi-même ; il recherche tout ce qui le flatte, il fuit tout ce qui le blesse. Or, de cette loi de nature, et de la différence observée dans les facultés sensibles, découle celle des goûts et des penchants.

On conçoit, en effet, que des hommes différemment affectés par les mêmes objets ne doivent pas avoir les mêmes idées, les mêmes goûts : or ces goûts divers, imprimant une direction différente à l'exercice de nos facultés, doivent tendre incessamment à augmenter l'inégalité que la nature a mise entre elles. Telle est la marche de la nature ; mais que d'obstacles lui sont opposés !

L'âge, l'éducation, l'expérience des hommes et des choses, modifient nos penchants ; alors ce sont nos idées qui les déterminent ; nous ne désirons qu'après avoir jugé. C'est alors que nous sommes la dupe de nos folles passions, que la vérité devient la source de nos vertus, et l'erreur celle de nos vices ; c'est alors que l'amour de soi se change en amour-propre, et que le besoin de la nature, altéré par nos institutions, fait de la recherche de notre bonheur l'instrument de notre supplice. Le sentiment de l'amour-propre fomente l'ambition, et de là tous les travaux, toutes les passions de l'homme.

Cela posé, la distinction des talents est-elle réelle, la nature a-t-elle doué tous les hommes de la même aptitude ?

Nous avons reconnu une différence dans les facultés physiques, intellectuelles et morales de l'homme ; d'un autre côté, il est sans doute que tous les travaux du corps ou de l'esprit n'exigent pas les mêmes facultés ; il est

donc évident que chaque homme aura plus ou moins d'aptitude à tel ou tel genre de travail, selon que la faculté qui lui est nécessaire sera plus ou moins développée en lui.

Nous avons dit quel était l'objet du travail de l'esprit humain, les facultés nécessaires à toute l'étendue de son action ; il nous reste à examiner quels sont les objets particuliers de ce travail, et les facultés que chacun d'eux réclame spécialement.

La connaissance des rapports physiques constitue les sciences physiques. Celle des rapports intellectuels et moraux forme les sciences morales. Ces dernières comprennent la métaphysique, la morale, la politique, l'histoire, l'éloquence, la poésie.

La métaphysique a pour objet la connaissance et le développement des facultés intellectuelles ; la morale, celle des passions et leur règle ; la politique, celle des rapports sociaux ; l'histoire, celle des mœurs ; la poésie, l'exaltation de la sensibilité morale ; l'éloquence, la persuasion.

Ce sont là les objets particuliers du travail de l'esprit humain : or, dans les sciences physiques, comme dans les sciences morales, tout consiste à reconnaître et à exprimer des rapports : rapports physiques, rapports intellectuels, rapports moraux. Que si, enfin, l'étude de ces rapports est l'objet de l'esprit, la manière dont il les apprécie est ce qui donne la mesure de ses facultés, et celle dont il les exprime est ce qui fait son caractère.

Toute impression ou affection suppose un sujet à cette affection, une cause et un moyen.

En substance, on reconnaît dans l'homme trois espèces de facultés : facultés de sensation, facultés d'intelligence, facultés de passion.

Il existe trois sujets d'affection : le corps, l'esprit et l'âme.

Les affections du corps s'appellent sensations, ont pour cause les objets extérieurs et pour moyen les sens ou facultés sensibles.

Les affections de l'esprit sont les idées, qui ont pour cause les sensations et pour moyen les facultés intellectuelles.

Les affections de l'âme sont les sentiments, qui ont pour cause les idées et pour moyen les facultés passionnelles.

L'homme est d'abord un être entièrement passif ; il n'éprouve que des sensations ; plus tard il apprend à juger, et alors il est capable d'idées et de sentiments.

Chaque faculté provoque un désir.

Au corps appartient l'amour, à l'esprit la curiosité, à l'âme l'ambition.

Je poursuis. Chacun apporte en naissant une constitution physique, une organisation, un tempérament qui détermine sa manière de sentir. Or les hommes différemment affectés doivent avoir des penchants différents ; la différence morale est donc un effet de la nature.

Il est vrai que ces dispositions naturelles peuvent être corrigées ou renforcées par l'éducation.

Ainsi les premières sensations de l'homme sont toutes physiques ; il en recherche ou évite la cause d'après le plaisir ou la peine qu'il en attend, puis d'après les idées de convenance ou de disconvenance, de bonheur ou de perfection que la raison lui donne.

L'éducation, en réglant nos idées, peut donc influer sur nos penchants et les diriger dans le sens le plus avantageux à nous-mêmes et à la société.

Deuxième Partie.

PHILOSOPHIE ANCIENNE.

PLATON. — De la République. — Des Lois.
ARISTOTE. — La Morale. — La Politique.
CICÉRON. — Morale et Politique
MÉDITATIONS.

AVERTISSEMENT.

Je n'ai pas besoin de prévenir le lecteur que la seconde partie de cet ouvrage est plus sérieuse que la première. En lisant les résumés de Platon, d'Aristote et de Cicéron, il reconnaîtra, j'en suis sûr, en quoi les anciens diffèrent des modernes. Et, bien que peut-être ce fût ici le lieu de lui montrer leur supériorité, je me contenterai de recommander à son attention la Morale d'Aristote, la Politique de Cicéron et les trois méditations qui terminent ce volume. Je ne crains pas de dire que j'ai apporté à la composition de ces divers morceaux tout le soin dont je suis capable. Sans doute on a pu, de nos jours, écrire des

pages plus agréables, mais ceux qui aiment à occuper et à nourrir leur intelligence de fortes pensées, ceux qui se plaisent à un langage dépourvu d'ornements, mais clair, logique et substantiel, comprendront tout ce que mon livre a dû me coûter de peine. Je ne croirai pas l'avoir perdue si, méritant l'approbation des hommes qui possèdent la science, je suis parvenu à la rendre plus facile à ceux qui manquent de loisir pour étudier.

PLATON.

NOTA.

Les citations sont empruntées pour PLATON, *de la République* et *des Lois*, à la traduction de M. Cousin.

PLATON.

DE LA RÉPUBLIQUE.

I.

Du juste et de l'injuste considérés dans leurs rapports avec le bonheur de l'homme.

Platon, en traitant de la République, a surtout pour objet de connaître le juste. Or, quel est-il ? En quoi consiste-t-il ? Selon Simonide, à rendre à chacun ce qu'on lui doit, ou plutôt ce qui convient ; selon Thrasymaque, à obéir au plus fort ; car, dans tout État, obéir à la loi, c'est être juste, et la loi n'est que la volonté, c'est-à-dire, l'intérêt de celui qui commande. Socrate est loin de trouver bonne cette définition de la justice. Suivant lui, tout art, toute science, n'ont été créés que pour le bien du sujet auquel ils s'appliquent. Or, le rapport de l'art à son objet étant celui du gouvernant au gouverné, de la force à la faiblesse, ce n'est plus dans son intérêt que le fort commande, mais dans celui du faible qui obéit.

La question étant ainsi posée, Thrasymaque cherche à la résoudre par des faits :

« Tu crois, dit-il en s'adressant à Socrate, que les bergers pensent au bien de leurs troupeaux, qu'ils les engraissent et les soignent dans une autre vue que leur intérêt et celui de leurs maîtres. De même, tu t'imagines que, dans les États, ceux qui gouvernent véritablement, sont dans d'autres sentiments à l'égard de leurs sujets que les bergers à l'égard de leurs troupeaux ; tu t'imagines que, jour et nuit, ils sont occupés d'autre chose que de leur propre intérêt ; tu es si loin de connaître la nature du juste et de l'injuste, que tu ne sais pas même qu'en réalité la justice est un bien pour tout autre que pour l'homme juste, qu'elle est utile au plus fort qui commande, et nuisible au plus faible qui obéit ; que l'injustice, au contraire, soumet à son joug l'homme simple par excellence, le juste qui, étant le sujet du plus fort, se dévoue à son intérêt et travaille à son bonheur, sans penser au sien. Simple que tu es, vois donc que le juste a partout le dessous vis-à-vis l'injuste. Dans les transactions privées, tu trouveras toujours que le dernier résultat est un gain pour l'injuste, une perte pour le juste. Dans les affaires publiques, quand il faut donner, le juste, avec des biens égaux, donne davantage ; faut-il recevoir, le profit est tout entier pour l'injuste : que l'un ou l'autre exerce quelque charge ; le premier, s'il ne lui arrive rien de pis, laisse dépérir ses affaires domestiques par le peu de soin qu'il y apporte, et la justice l'empêche de les rétablir au préjudice de l'État ; de plus, il est odieux à ses amis et à ses proches, parce qu'il ne veut rien faire pour eux au delà de ce qui est équitable. C'est tout le contraire pour l'injuste ; comme j'ai déjà dit, ayant un grand pouvoir, il s'en sert pour

gagner le plus possible. Voilà l'homme qu'il faut considérer, si tu veux comprendre combien l'injustice est plus avantageuse que la justice.

« Tu le comprendras encore mieux, si tu considères l'injustice parvenue à son dernier terme, mettant le comble au bonheur de l'homme injuste et au malheur de celui qui en est la victime, et qui ne veut pas repousser l'injustice par l'injustice : je parle de la tyrannie qui ne s'empare point en détail du bien d'autrui, mais l'envahit tout à la fois au moyen de la fraude ou de la violence, sans distinction de ce qui est sacré ou profane, de ce qui appartient aux particuliers ou à l'État. Qu'un homme soit pris sur le fait commettant quelqu'une de ces injustices, des supplices et les noms les plus odieux l'attendent. Selon la nature de l'injustice particulière qu'il aura commise, on l'appellera sacrilége, ravisseur, voleur, fripon, brigand. Mais un tyran qui s'est rendu maître des biens et de la personne de ses concitoyens, au lieu de ces noms détestés, est appelé homme heureux, non-seulement par ses concitoyens, mais encore par ceux qui viendront à savoir qu'il n'y a pas une espèce d'injustice qu'il n'ait commise; car si on donne à l'injustice des noms odieux, ce n'est pas qu'on craigne de la commettre, c'est qu'on craint de la souffrir.

« Ainsi, Socrate, l'injustice, quand elle est portée jusqu'à son dernier point, est plus forte, plus libre, plus puissante que la justice, et, comme je le disais en commençant, la justice est ce qui est avantageux au plus fort, et l'injustice est utile et profitable à elle-même (1). »

De ce tableau de l'injustice, il résulte que celui qui gouverne ne le fait que dans son intérêt, ne peut le

(1) Rép., liv. 1er.

trouver que dans le mépris de tout ce qui est honnête; qu'en un mot, toute vertu est folie, et qu'il n'y a d'heureux que le méchant.

Socrate s'efforce plus que jamais de combattre ces principes funestes. D'abord, par la distinction qu'il établit entre l'objet d'un art et le profit que peut en retirer l'artiste. D'où il suit que tout art, toute science a un résultat qui lui est propre, indépendant de l'avantage attaché à son exercice; qu'ainsi tout gouvernement, toute autorité, n'ayant été reconnus que dans l'intérêt du faible qui obéit, les honneurs et les richesses attribués à ceux qui commandent, loin d'être envisagés comme un privilége de leur puissance, n'en sont à vrai dire que le dédommagement. Quant à la justice et à l'injustice considérées comme un principe de force ou de faiblesse, il est facile de voir que, toute puissance étant un effet de l'accord ou de l'union, soit des forces entre elles, soit de l'entendement et de la volonté, et l'injustice, au contraire, étant une cause incessante de divisions et de combats, l'homme et l'État justes doivent être plus heureux et plus forts que ceux où règne l'injustice. Conclusion directement opposée à celle de Thrasymaque.

Glaucon, partisan de la justice, trouve qu'elle a été mal défendue par Socrate; aussi va-t-il reproduire les attaques dirigées contre elle par Thrasymaque, afin d'en provoquer une seconde réfutation. Admettant, avec Socrate, que la justice est une raison de force et de puissance, il se demande si elle n'est un bien que par l'avantage extérieur qu'elle produit, ou si, donnant toujours le bonheur à l'âme qui la possède, elle ne doit pas être regardée comme un bien absolu, indépendant de la fortune et des hommes. Puis, afin que la question soit mieux encore éclaircie, remontant à l'origine de la jus-

tice, il cherche à préciser le motif de son institution, la raison de sa pratique, et les effets qui découlent du mépris ou du respect qu'on a pour elle. Or, les hommes s'étant réunis en société, et chacun ayant tour à tour commis ou subi l'injustice, tous comprirent la nécessité d'une règle, d'une loi qui servît de frein aux passions. De là des conventions, et par suite la connaissance du juste et de l'injuste. Mais le sentiment de l'intérêt personnel, plus fort que celui de la justice, prouve que le respect des lois ou de l'égalité n'est en l'homme que celui de la force, et que pour apprendre à les mépriser, il n'a besoin que d'impunité. D'où l'on voit que le penchant naturel de l'homme est l'injustice, que là est son bien, son intérêt. Et, si nous voulons apprécier de combien le juste est moins heureux que le méchant, qu'il nous suffise de les considérer dans le plus haut degré de justice ou d'injustice.

« Pour cela, n'ôtons rien à la justice de l'un ni à l'injustice de l'autre, et supposons-les parfaits chacun dans leur genre. Et d'abord, qu'il en soit du méchant comme des artistes supérieurs. Un pilote, un médecin habile voit jusqu'où son art peut aller; ce qui est possible, il l'entreprend; ce qui ne l'est pas, il l'abandonne; et s'il fait une faute, il sait la réparer. De même l'homme injuste qui veut l'être à un degré supérieur, doit conduire ses entreprises injustes avec tant d'habileté qu'il ne soit pas découvert; s'il se laisse surprendre, c'est un homme qui ne sait pas son métier. Le chef-d'œuvre de l'injustice est de paraître juste sans l'être. Donnons-lui donc toute la perfection de l'injustice : qu'il commette les plus grands crimes, et qu'il se fasse la plus grande réputation de vertu; s'il fait un faux pas, qu'il sache se relever; si ses crimes découverts l'accusent, qu'il soit

assez éloquent pour persuader son innocence ; qu'enfin il sache emporter de force ce qu'il ne peut obtenir autrement, soit par son courage personnel et sa puissance, soit par le concours de ses amis et de ses richesses. En face de ce personnage, représentons-nous le juste, homme simple, généreux, qui veut, dit Eschyle (1), être bon et non le paraître. Aussi ôtons-lui cette apparence ; car avec elle il sera comblé d'honneurs et de récompenses, et alors on ne saura plus s'il est juste pour la justice elle-même, ou pour ces honneurs et ces récompenses. Dépouillons-le de tout, excépté de la justice, et rendons le contraste parfait entre cet homme et l'autre. Sans jamais être coupable, qu'il passe pour le plus scélérat des hommes ; que son attachement à la justice soit mis à l'épreuve de l'infamie, et de ses plus cruelles conséquences ; et que jusqu'à la mort il marche d'un pas ferme, toujours vertueux, et paraissant toujours criminel ; afin qu'arrivés tous les deux au dernier terme, l'un de la justice, l'autre de l'injustice, on puisse juger quel est le plus heureux.

« Socrate. — Admirable ! mon cher Glaucon ; avec quel zèle tu mets à nu ces deux hommes, pour les faire mieux juger !

« Je fais tout ce que je peux, reprit Glaucon. Ces deux hommes supposés tels que je viens de les dépeindre, il n'est pas malaisé, ce me semble, de dire le sort qui les attend l'un et l'autre. Je vais donc l'essayer, et s'il m'échappe quelques paroles trop dures, souviens-toi, Socrate, que ce n'est pas moi qui parle, mais ceux qui préfèrent l'injustice à la justice. A les entendre, le juste, que je l'ai représenté, sera fouetté, mis à la torture,

(1) Les Sept devant Thèbes, v. 775-779.

chargé de fers ; on lui brûlera les yeux ; à la fin, après avoir souffert tous les maux, il sera mis en croix ; alors il faudra bien qu'il reconnaisse qu'il ne s'agit pas d'être juste, mais de le paraître. C'est à l'homme injuste qu'il eût beaucoup mieux valu appliquer les paroles d'Eschyle ; car, diront-ils, c'est lui qui s'attache à quelque chose de réel au lieu de régler sa vie sur l'apparence, et qui veut non paraître injuste, mais l'être.

Son esprit est un champ fertile
Où germent en foule les sages projets.

« Comme il passe pour juste, il a toute autorité dans l'État ; il se marie où il lui plaît, lui et les siens, il forme des liaisons de plaisir ou d'affaires avec qui bon lui semble, et, outre cela, il tire avantage de tout, parce que l'injustice ne l'effraye pas. A quoi qu'il prétende, soit en public, soit en particulier, il l'emporte sur tous ses rivaux et attire tout à lui : de cette manière il s'enrichit, fait du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, offre aux dieux des sacrifices et des présents magnifiques, et sait bien mieux que le juste se rendre favorables les dieux et les hommes auxquels il veut plaire : d'où l'on peut conclure, ce semble, qu'il est aussi plus chéri des Dieux. C'est ainsi, Socrate, qu'ils soutiennent que la condition de l'homme injuste est plus heureuse que celle du juste, et par rapport aux hommes et par rapport aux dieux (1). »

A cette apologie de l'injustice par Glaucon, Adimante, son frère, ajoute de nouvelles considérations. Premièrement, affligé de ne voir rechercher la vertu que pour le profit qu'elle donne, il trouve dans cette opinion des

(1) Rép., l. II.

hommes la raison de leur méchanceté. Et où serait, en effet, celle de leur justice, quand, pour être honoré comme juste, il suffit de le paraître ; quand la réputation ou les honneurs sont l'unique objet de nos désirs ; quand la justice n'est pour tous qu'un moyen de les satisfaire, et alors qui nous empêchera de lui préférer l'injustice ? La crainte des hommes ? mais il est possible de les tromper ; celle des dieux ? mais on peut les fléchir. Donc à n'estimer le juste et l'injuste que par leurs effets extérieurs, tout nous porte à l'injustice, et le seul moyen de nous en détourner, ou de nous rendre bons, est de nous faire sentir que, malgré toutes les apparences, il n'y a de bonheur véritable que pour l'âme en qui se trouvent la justice et la vertu.

Telle est, en substance, l'introduction à la République. Or, comme la réponse de Socrate aux discours de Thrasymaque, de Glaucon et d'Adimante, la constitue ; qu'elle a surtout pour objet le juste et l'injuste, considérés en eux-mêmes, ou dans leur rapport avec le bonheur de l'homme ; il s'ensuit absolument que la République, expression de la pensée de Socrate, n'est en réalité que l'idéal de la justice. Mais, avant de prouver qu'elle est une raison de bonheur, Socrate cherche à la définir, et pour la reconnaître dans l'homme, c'est dans l'État qu'il va d'abord l'apprécier.

II.

De l'éducation. — De la musique et de la gymnastique.

Toute société doit son origine à l'impuissance où chacun est de satisfaire, seul, aux divers besoins qu'il éprouve ; de là tous les arts, qui ont pour objet la satis-

faction de ces besoins, qui tous doivent être exercés en raison du talent propre à chaque individu, et dont les relations nécessaires comprennent ou renferment peut-être la justice.

Quoi qu'il en soit, l'État dont la constitution est bonne, n'a que des besoins naturels; il est juste et heureux. Il cesse de l'être, quand, soumis à toutes les fantaisies du luxe et de l'opinion, il est obligé de nourrir cette foule d'artistes qui, ne produisant rien, et consommant toujours, rendent son accroissement nécessaire, et la guerre inévitable. Mais alors, défendre et conserver le territoire étant un besoin de première nécessité, l'art de la guerre se trouve le plus estimé, et former des guerriers doit être pour l'État sa plus grande préoccupation.

Or, il faut au guerrier de la sagacité pour découvrir l'ennemi, de la vitesse pour le poursuivre, du courage pour l'attaquer, de la force pour le combattre; et, comme la colère est une raison de courage, il doit aussi être prompt à la colère; de sorte que le guerrier est à la fois colère, agile et fort. Telles sont les qualités qu'il réclame et qu'il doit acquérir ou perfectionner par l'éducation. Elle consiste à régler les mouvements du corps par la gymnastique, et les mœurs ou les habitudes de l'âme par la musique. Mais, parce qu'il est sans doute que l'âge le plus tendre est celui qui rend l'âme le plus susceptible d'impression, que tout s'y grave alors en traits ineffaçables, il faut aussi admettre que l'étude de la musique doit précéder la gymnastique; qu'on ne saurait également préserver avec trop de soin les enfants de tout ce qui en eux pourrait devenir un germe de pusillanimité et de faiblesse; aussi bien que nourrir leur cœur, le grossir de constance et de force. De là, pour chaque État, le devoir de présider au chant des poëtes, et de leur interdire toute

fable qui, sans respect pour les dieux, les montrant soumis à toutes les passions des hommes, semblerait vouloir justifier ces dernières par un exemple divin. De plus, si telle est l'influence des idées, ou du fond du discours, sur l'esprit de l'homme, le législateur, appréciant encore celle de la forme, ne permettra que le récit pur et simple, dénué d'imitation, et conforme à la vertu. Et, « si jamais un homme habile dans l'art de prendre divers rôles et de se prêter à toute sorte d'imitation, venait dans notre État et voulait nous faire entendre ses poëmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux, plein de charmes; mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre État, et qu'il ne peut y en avoir; et nous le congédierions après avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes, et nous nous contenterions d'un poëte et d'un faiseur de fables plus austère et moins agréable, mais plus utile, dont le ton imiterait le langage de la vertu, et qui se conformerait, dans sa manière de dire, aux règles que nous aurions établies en nous chargeant de l'éducation des guerriers (1). »

En ce qui regarde le chant et la mélodie, qui forment la seconde partie de la musique, leurs éléments sont les paroles, l'harmonie et le rhythme; leur objet est l'imitation. Or, si le musicien, ne se proposant que le beau pour modèle, sait, par la mélodie, le faire pénétrer dans l'âme, « le jeune homme, élevé convenablement par la musique, ne saisira-t-il pas avec une étonnante sagacité ce qu'il y a de défectueux et d'imparfait dans les ouvrages de l'art et de la nature, et n'en éprouvera-t-il pas une impression juste et pénible? Par cela

(1) Rép., l. III.

même ne louera-t-il pas avec transport ce qu'il y a de beau, ne le recueillera-t-il pas dans son âme pour s'en nourrir et devenir homme vertueux; tandis que tout ce qui est laid sera pour lui l'objet d'un blâme et d'une aversion légitimes, et cela dès la plus tendre jeunesse, avant de pouvoir s'en rendre compte au nom de la raison, de cette raison que plus tard, lorsqu'elle arrivera, il accueillera avec tendresse, parce qu'en vertu du rapport intime qui se trouve entre elle et l'éducation qu'il a reçue, elle lui apparaîtra sous des traits familiers (1)? »

Ainsi donc, le discours, l'harmonie et le rhythme ne doivent tendre qu'à la beauté de l'âme, et toute la musique n'en est que l'expression.

Après avoir réglé cette partie de l'éducation, qui se rapporte à la culture de l'âme, au sentiment du beau par la musique, il reste à considérer celle qui se propose le développement du corps, ou l'application de sa force par la gymnastique. Elle comprend la nourriture et l'exercice; et comme dans la musique la simplicité rend l'âme sage et ordonnée, tandis que la variété n'y apporte que trouble et confusion; de même en la gymnastique, la sobriété et l'intempérance sont une raison de force ou de faiblesse, de vigueur ou d'abattement. D'où il paraît que, dans un État, l'institution des tribunaux, ou le besoin de médecins habiles, prouve l'absence ou le mépris des lois de l'éducation. Du reste, s'il faut en croire Esculape, le médecin ne doit porter remède qu'aux accidents particuliers, sans chercher à donner à la constitution du malade une force et une durée qui ne lui seraient pas naturelles, car l'État ne peut avoir aucun avantage à la conservation et à la reproduc-

(1) Rép., l. III.

tion d'êtres chétifs et faibles, incapables de remplir les devoirs de l'homme et du citoyen.

De tout ce qui précède, il ressort qu'élevé par la musique, le jeune homme devient sage, tempérant et juste, par la gymnastique fort et courageux. Or, ces qualités sont les plus précieuses de l'âme et du corps; donc, la musique et la gymnastique, tempérées l'une par l'autre, sont les éléments constitutifs de toute bonne éducation.

Ce principe étant reconnu, il ne s'ensuit pas que les hommes n'aient aucun besoin de chefs ou de gardiens. Mais tous, à la prudence et à l'énergie, doivent unir le dévouement à l'État; et le dévouement suppose communauté d'intérêts.

Donc, que ceux qui, soumis à toutes les épreuves, et dans quelques circonstances où on les ait placés, auront toujours confondu leur intérêt avec celui de tous, en soient désignés les chefs, et reçoivent les honneurs dus aux fidèles gardiens de l'État. Quant aux guerriers, instruments de la volonté des magistrats, voici, en peu de mots, la manière d'être qui leur convient:

Vivre ensemble, à la ville comme au camp; nourris aux frais de l'État, ne posséder rien en propre.

Que si l'on trouve cette condition malheureuse, il suffit de répondre que l'objet du législateur n'est pas le bonheur de quelques-uns, mais celui de tous. Or l'éducation en est la cause la plus incessante et la plus active; car le bonheur de l'État se trouve dans l'accord de ses membres, et cet accord est un effet nécessaire de l'amour que chacun porte à sa condition. Donc, si l'éducation a pour but d'inspirer à chacun cet amour, et partant, de lui apprendre le moyen d'être heureux, ne faut-il pas en conclure que c'est d'elle, ainsi que d'une source inépuisable, que découle le bonheur de tous?

Mais l'éducation et la justice ont ici le même objet, ou plutôt l'une est l'effet de l'autre; donc toute l'éducation est relative à la justice, et il est temps de chercher à la définir.

III.

De la justice considérée dans son rapport avec l'État, avec l'homme. — De l'aristocratie et du philosophe.

Tout État bien constitué doit avoir toutes les vertus, la prudence, le courage, la tempérance, la justice. Or, pour un État, la prudence est la science des rapports les plus convenables à établir, soit en lui-même, soit dans ses relations avec les autres États : d'où il résulte qu'il n'appartient qu'au petit nombre de la posséder, et de la pratiquer. Il n'en est pas ainsi du courage; il doit se trouver dans tous les guerriers, et c'est par lui qu'ils conservent l'opinion juste et légitime de ce qu'il faut craindre ou ne pas craindre. Quant à la tempérance, elle consiste, pour l'individu, à réprimer ses passions; car l'âme de l'homme est soumise à une lutte éternelle entre les deux principes qui la constituent, l'un bon et l'autre mauvais; et suivant que le bon résiste ou succombe, l'homme est tempérant ou intempérant. Il en est de même pour l'État; et la tempérance est pour lui cet accord qui doit exister entre celui qui commande et celui qui obéit. Mais la justice, où est-elle, et quelle est son essence?

En expliquant l'origine de la société, on peut admettre comme indispensables trois fonctions distinctes, celles du mercenaire, du magistrat, du guerrier. Chacune de ces fonctions a un objet qui lui est propre, et suppose une vertu particulière à qui la remplit; la prudence aux

tion d'êtres chétifs et faibles, incapables de
devoirs de l'homme et du citoyen.

De tout ce qui précède, il ressort qu
sique, le jeune homme devient sage,
par la gymnastique fort et courage
sont les plus précieuses de l'âme
musique et la gymnastique, te
sont les éléments constitutifs

Ce principe étant reconn
hommes n'aient aucun be
Mais tous, à la prudenc
dévouement à l'État; c
munauté d'intérêts.

Donc, que ceux
et dans quelques c
ront toujours con
en soient désign
dus aux fidèle
riers, instrum
en peu de m

Vivre er
aux frais

Que
suffit d
bonh
catic
tiv
s

...es à
d'action,
que par l'accord
...utifs de son être.
...se au moral de l'homme,
en lui, d'abord, un principe
...me, juge et apprécie; un de pas-
... nous porte à la jouissance des plai-
...n de colère, par lequel on s'irrite. C'est
...me, désirant un bien condamné par la rai-
...me s'indigne et résiste au penchant.

...la prudence est un effet de l'intelligence; le cou-
...ou la force, de la colère; et la tempérance est la
...mission du principe qui désire à celui qui raisonne.

Donc, en l'homme ainsi que dans l'État, se trouvent la prudence, la tempérance, la force.

D'un autre côté, l'État n'est juste qu'autant que les trois ordres dont il est formé, restreints à leurs limites, ne s'écartent jamais du devoir qui leur est propre. Donc aussi, tant que les trois principes d'action qui constituent l'être humain sont entre eux ce qu'ils doivent être, l'homme est également juste.

clair que, pour l'homme ou l'État, la
cord de leurs éléments constitutifs;
it naître est juste et belle, comme
uit.

ence la science qui dirige
ignorance l'opinion qui
santé du corps ré-
entre ses organes,
'accord de ses
dire que la vertu
e même que le vice
, que tout bien dérive de
l'ignorance.

générales qui doivent présider à
état et régler les mœurs des citoyens.
enant, quels rapports il convient d'établir
ommes, les femmes et les enfants.

premier lieu, admettant que la femme est douée
es mêmes facultés que l'homme, elle doit recevoir la
même éducation, et remplir les mêmes fonctions.

« Et pour celui qui plaisante à la vue des femmes nues, lorsque leurs exercices ont un but excellent, il cueille hors de saison, en raillant de la sorte les fruits de la sagesse; il ne sait vraiment pas de quoi il rit, ni ce qu'il fait; car on a eu et on aura toujours raison de dire que l'utile est beau, et qu'il n'y a de honteux que ce qui est nuisible.

« Du reste, les femmes des guerriers seront communes toutes à tous; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux; de même les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants, ni ceux-ci leurs parents (1). »

(1) Rép., liv. V.

magistrats, la tempérance aux mercenaires, le courage aux guerriers. Et puisque le bonheur de l'État se trouve dans l'harmonie de ces fonctions et la pratique des vertus qu'elles réclament, la justice, qui ne peut avoir pour objet que ce bonheur, se trouve par cela même attachée aux conditions d'où il résulte, et l'État sera juste ou injuste, suivant qu'elles seront ou ne seront pas remplies.

Le juste ou l'injuste se trouvant ainsi réglé par rapport à l'État, voyons ce qu'il est par rapport à l'individu.

L'État n'est juste, avons-nous dit, que par l'accord des trois parties ou classes de citoyens dont il est formé. Si donc il est dans l'homme trois facultés analogues à celles de l'État, c'est-à-dire trois principes d'action, l'homme, ainsi que l'État, ne sera juste que par l'accord ou l'harmonie des éléments constitutifs de son être.

Or, pour peu qu'on réfléchisse au moral de l'homme, il sera aisé de reconnaître en lui, d'abord, un principe d'intelligence qui raisonne, juge et apprécie; un de passion, qui désire, et nous porte à la jouissance des plaisirs sensuels; un de colère, par lequel on s'irrite. C'est ainsi que l'âme, désirant un bien condamné par la raison, l'homme s'indigne et résiste au penchant.

Mais la prudence est un effet de l'intelligence; le courage ou la force, de la colère; et la tempérance est la soumission du principe qui désire à celui qui raisonne.

Donc, en l'homme ainsi que dans l'État, se trouvent la prudence, la tempérance, la force.

D'un autre côté, l'État n'est juste qu'autant que les trois ordres dont il est formé, restreints à leurs limites, ne s'écartent jamais du devoir qui leur est propre. Donc aussi, tant que les trois principes d'action qui constituent l'être humain sont entre eux ce qu'ils doivent être, l'homme est également juste.

Et ainsi il est clair que, pour l'homme ou l'État, la justice n'est que l'accord de leurs éléments constitutifs; que toute action qui le fait naître est juste et belle, comme est injuste celle qui le détruit.

De plus, on appelle prudence la science qui dirige l'homme et le porte au bien, et ignorance l'opinion qui l'en écarte et l'égare. Et comme la santé du corps résulte d'une certaine proportion établie entre ses organes, aussi bien que la justice est un effet de l'accord de ses facultés ou principes d'action, on peut dire que la vertu est la santé, la beauté de l'âme, de même que le vice en est la faiblesse et la laideur; que tout bien dérive de la prudence, et tout mal de l'ignorance.

Telles sont les idées générales qui doivent présider à la constitution de l'État et régler les mœurs des citoyens. Voyons, maintenant, quels rapports il convient d'établir entre les hommes, les femmes et les enfants.

En premier lieu, admettant que la femme est douée des mêmes facultés que l'homme, elle doit recevoir la même éducation, et remplir les mêmes fonctions.

« Et pour celui qui plaisante à la vue des femmes nues, lorsque leurs exercices ont un but excellent, il cueille hors de saison, en raillant de la sorte les fruits de la sagesse; il ne sait vraiment pas de quoi il rit, ni ce qu'il fait; car on a eu et on aura toujours raison de dire que l'utile est beau, et qu'il n'y a de honteux que ce qui est nuisible.

« Du reste, les femmes des guerriers seront communes toutes à tous; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux; de même les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants, ni ceux-ci leurs parents (1). »

(1) Rép., liv. V.

Outre cela, il ne sera permis d'engendrer qu'à un âge et à des époques déterminés, avec des femmes choisies; et les enfants nés dans ces conditions seront seuls élevés; les autres seront exposés.

Tous ces règlements ont leur motif dans l'intérêt de l'État; car, ne pouvant être heureux que par l'union de ses membres, l'accord et l'harmonie de leurs intérêts, de leurs sentiments, tout ce qui les concentre est un bien, ce qui les divise est un mal. Et comme rien n'aide plus à l'unité de l'État que la communauté des femmes, rien ne lui importe plus que cette institution. Mais est-elle possible, et faut-il la considérer comme un rêve, en y comprenant toutes celles dont nous avons parlé jusqu'à présent?

Pour répondre à cette question, il nous suffit de comparer notre idée d'un État parfait à celle d'un peintre qui, voulant exprimer la beauté sous les traits d'une femme, les aurait tous pris dans la nature, et n'en aurait pas moins créé un ensemble d'une perfection au-dessus d'elle. « Ainsi quand nous disions ce qu'était la justice, et quel serait l'homme parfaitement juste, supposé qu'il existât; et quand nous faisions la même chose pour l'injustice et l'homme injuste, nous voulions deux modèles accomplis, afin que, les contemplant tour à tour pour juger du bonheur ou du malheur qui s'offre de chaque côté, nous fussions obligés de reconnaître, par rapport à nous-mêmes, que nous serons plus ou moins heureux, selon que nous ressemblerons davantage à l'un ou à l'autre; mais jamais notre dessein n'a été de montrer que ces deux modèles pourraient exister (1). »

Or, le moyen de rapprocher, autant que possible, tout

(1) Rép., liv. V.

gouvernement de cet idéal de justice, est de faire que les rois soient philosophes; car, « tant que les philosophes ne seront pas rois, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes, tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, et qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui s'attachent exclusivement à l'une ou à l'autre, il n'est point, ô mon cher Glaucon, de remèdes aux maux qui désolent les États, ni même, selon moi, à ceux du genre humain, et jamais notre État ne pourra naître et voir la lumière du jour (1). »

Cela étant ainsi, comment peut-on reconnaître le philosophe?

Il est en nous trois facultés, dont l'objet se trouvant différent, ont par cela même un effet distinct : c'est ainsi qu'à la science se rapporte l'être; à l'ignorance, le non-être; à l'opinion, ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être, c'est-à-dire l'apparence. Or, l'apparence est une qualité générale à tous les êtres sensibles, et, comme eux, soumise à tous les changements déterminés par le rapport de nos sens à leur objet. Donc tous les jugements fondés sur des impressions ne sont que des opinions; au lieu que l'être existant d'une manière absolue, indépendante de ses qualités, n'a de rapport qu'avec l'intelligence. Son essence est dans l'idée qu'elle s'en fait.

En sorte que les jugements déterminés par les idées sont les seuls vrais, et forment nos connaissances.

Aussi dirons-nous « de ceux qui, promenant leurs regards sur la multitude des belles choses, n'aperçoivent pas le beau absolu, et ne peuvent suivre celui qui

(1) Rép., liv. V.

voudrait les élever à cette contemplation, qui voient la multitude des choses justes sans voir la justice même, et ainsi du reste; tous leurs jugements, dirons-nous, sont des opinions et non des connnaissances.

» Au contraire, ceux qui contemplent l'essence immuable des choses, ont des connaissances, et non des opinions (1). »

Il suit de là que ce qui distingue la science de l'opinion, c'est la généralité. L'opinion découle d'un fait particulier, la science est le principe de ce qui existe, et le philosophe est celui qui en possède la connaissance. Il est vrai qu'on accuse la philosophie d'éloigner des affaires ceux qui se livrent à son étude, et ce reproche est un éloge : car si leur direction n'est donnée qu'à celui dont la volonté, toujours conforme à celle de la multitude, ne sait résister à aucune de ses passions, faut-il s'étonner si le philosophe « qui a goûté la douceur et la félicité que donne la sagesse, lorsqu'en même temps il voit en plein la folie de la multitude et l'extravagance des gouvernements, lorsqu'il n'aperçoit autour de lui personne avec qui il pût, sans se perdre, marcher au secours de la justice, et que, semblable à un homme qui se trouve au milieu de bêtes féroces, incapable de partager les injustices d'autrui, et trop faible pour s'y opposer à lui seul, il reconnaît qu'avant d'avoir pu rendre quelque service à l'État ou à ses amis, il lui faudrait périr inutile à lui-même et aux autres ; alors, ayant bien fait toutes ces réflexions, il se tient en repos, uniquement occupé de ses propres affaires, et, comme le voyageur pendant l'orage, abrité derrière quelque petit mur, contre les tourbillons de poussière ou de pluie, voyant de sa retraite l'injustice envelopper les autres hommes,

(1) Rép., liv. V.

il se trouve heureux s'il peut couler ici-bas des jours purs et irréprochables, et quitter cette vie avec une âme calme et sereine et une belle espérance (1). »

Telle est la condition que le philosophe est obligé de se faire par l'ignorance du peuple et l'audace des sophistes. Mais si le gouvernement de l'État, cessant d'être, pour ainsi dire, une proie, était envisagé par tous comme une fonction destinée au meilleur et au plus capable, qui alors, du philosophe ou du sophiste, en serait revêtu? de celui qui, n'ayant qu'un but, son intérêt, et ne voyant dans l'exercice du pouvoir qu'un instrument, se montre toujours empressé à le saisir, ou de celui dont l'intelligence, éternellement occupée d'objets soumis aux lois immuables de l'ordre et de la raison, se pénétrant de leur essence, n'aurait pas de plus vif désir que d'appliquer à son âme cette belle harmonie?

Or, avons-nous dit, c'est en elle que se trouvent la justice et le bonheur : donc, il n'appartient qu'au philosophe, juste et heureux, d'avoir le sentiment des rapports qu'il convient d'établir entre les éléments constitutifs de l'État, et, par eux, de le faire jouir du bonheur que donnent l'ordre, la justice.

En quoi il paraît que, pour l'homme ou l'État, l'harmonie est la source du bonheur. Mais toute harmonie suppose convenance, accord entre l'entendement et la volonté; ou, en d'autres termes, entre le principe qui désire, agit, et celui qui raisonne, juge, apprécie.

De plus, toute action a son principe dans la volonté, et si la volonté est soumise à la pensée, c'est-à-dire sollicitée par le jugement, le jugement lui-même est déterminé par l'idée du bien.

(1) Rép., liv. VI.

Donc, l'idée du bien est le principe qui doit régler toutes les actions humaines, et celui dont le philosophe doit surtout rechercher l'intelligence. C'est elle qui le constitue, qui éclaire son âme, qui lui donne le sentiment de ce qui doit être, de même que le soleil, éclairant les objets, donne aux yeux la faculté de les voir, de les discerner.

Ainsi, dans le monde intellectuel et moral, l'idée du bien est ce qu'est le soleil dans le monde physique et visible.

Que si nous appelons bien ce qui doit être, nous dirons que la science en est l'intelligence; l'opinion, la conjecture; le vrai, l'expression.

Et si le propre du philosophe est de se livrer à la contemplation de l'être, afin de pénétrer l'essence des choses, c'est à la dialectique qu'il doit surtout s'exercer. Elle consiste à comprendre et à donner la raison de ce qui est ou doit être. Or, le moyen d'acquérir cette faculté se trouve dans l'étude des sciences qui, tendant le plus à séparer l'action de l'esprit des objets sensibles, rendent par cela même plus faciles la conception et la comparaison des idées, l'intelligence et la combinaison des rapports existants ou possibles. Telles sont l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique, toutes sciences que doit posséder le philosophe ou celui qui cherche à le devenir, et, partant, le gardien de l'État. C'est à le former que doivent tendre tous les exercices de l'éducation; et puisque avant d'être reconnu comme chef, il doit avoir été jugé supérieur à tous, il faut, pour cela, que, soumis à toutes les épreuves, il ait toujours montré, dans l'étude des sciences, le plus de mémoire et de pénétration; à la guerre, le plus de force, de patience et de courage; comme aussi

dans l'administration, le plus d'intégrité, de modération, de justice ; afin que, doué de toutes les vertus, et son âme étant pénétrée de tout ce qu'il y a de beau, de juste et de vrai, il trouve en lui-même une harmonie dont le sentiment lui inspire le désir de l'appliquer à l'État, afin de le rendre juste et heureux comme lui.

IV.

Des révolutions, ou changements successifs de l'aristocratie en timocratie, de la timocratie en oligarchie, de l'oligarchie en démocratie, de la démocratie en tyrannie.

Voilà, suivant nous, l'idée d'un État parfait et de l'homme qui lui ressemble : or, ce gouvernement de justice et de raison, nous l'appellerons aristocratique. Voyons maintenant de combien de transformations il est susceptible, et tous les caractères d'homme qui leur sont analogues ; « car la forme d'un gouvernement ne vient pas des chênes et des rochers, mais des mœurs des citoyens et de la direction que ces mœurs ne peuvent prendre, sans la donner à tout le reste (1). »

Et d'abord, tâchons d'expliquer comment l'aristocratie dégénère en timocratie, gouvernement dont l'essence est l'ambition, et le principe, une mauvaise application des lois de l'éducation.

Que si, en effet, l'harmonie qui doit régner entre la musique et la gymnastique se trouve altérée, les guerriers, entraînés par le sentiment de leur force, et ne trouvant dans la partie intelligente de leur âme aucun frein à opposer aux désirs ambitieux, de gardiens qu'ils étaient deviennent ennemis, ravisseurs de la propriété,

(1) Rép., l. VIII.

maîtres de leurs concitoyens, dont ils font des esclaves, et, n'estimant que la guerre ou les richesses, ne cessent d'être armés pour acquérir ou conserver.

Ambition, avarice, travaux guerriers, tels sont les caractères de la timocratie.

Quant à l'homme qui lui ressemble, c'est aussi par l'ambition qu'il se distingue; mais comme son esprit est sans culture et sans grâce, il n'a aucun talent pour la parole, et ne se plaît qu'aux exercices de la chasse, de la gymnastique ou de la guerre.

« Voici à présent de quelle manière à peu près il se forme. Ce sera, par exemple, le fils encore jeune d'un homme de bien, citoyen d'un État mal gouverné, qui fuit les honneurs, les dignités, la magistrature et tous les embarras que les charges traînent après elles; qui, enfin, consent à vivre obscur pour conserver son repos.

« Et comment se développe le caractère du jeune homme?

« D'abord il entend sa mère se plaindre que son époux n'a aucune charge dans l'État, ce qui la réduit à une position inférieure parmi les autres femmes; et puis, qu'elle le voit trop peu empressé d'amasser des richesses, ne sachant pas défendre ses intérêts quand on les attaque, devant les tribunaux, dans les affaires civiles ou politiques, et supportant toutes ces avanies avec lâcheté; qu'enfin elle s'aperçoit tous les jours que, tout occupé de lui-même, il la traite avec indifférence. Il entend sa mère, outrée de tous ces griefs, lui répéter que son père est un homme indolent et sans caractère, et cent autres propos que les femmes, en pareil cas, ne manquent pas de débiter.

« Le jeune homme qui entend et voit tout cela, et qui, d'autre part, entend de la bouche de son père un lan-

gage tout différent, et qui voit la conduite de son père en opposition avec celle des autres, se sent à la fois tiré des deux côtés : par son père, qui cultive et qui fortifie la partie raisonnable de son âme, et par les autres, qui enflamment sa colère et ses désirs ; et comme son naturel n'est point celui d'un malhonnête homme, et qu'il est seulement sollicité au mal par les mauvais exemples, il prend le milieu entre ces deux partis extrêmes, et livre le gouvernement de son âme à cette partie de lui-même où résident la colère et l'esprit de dispute, et qui tient le milieu entre la raison et le désir ; il devient un homme altier et ambitieux (1). »

Après la timocratie vient l'oligarchie, gouvernement fondé sur la richesse, où le cens est la condition du pouvoir, la mesure de la considération due à chaque citoyen, et, partant, l'unique objet de sa passion ; car là où l'honneur est pour la richesse, il n'est aucune estimè pour la vertu. Et alors plus de justice, de mœurs, de croyance, de dévouement ; mais trahison, duplicité, corruption, intérêt. Guerre éternelle entre le riche et le pauvre, voilà le gouvernement oligarchique.

Examinons le caractère de l'homme qui lui est analogue, et comment il se forme. Or, le changement de l'esprit timarchique en oligarchique, dans un individu, ne se fait-il pas de cette manière :

« D'abord le fils veut imiter son père et marcher sur ses traces ; mais ensuite, voyant que son père s'est brisé contre l'État comme un vaisseau contre un écueil ; qu'après avoir prodigué ses biens et sa personne, soit à la tête des armées ou dans quelque autre grande charge, il est traîné devant des juges, attaqué par des imposteurs,

(1) Rép., l. VIII.

condamné à la mort, à l'exil, à la perte de son honneur ou de ses biens ;

« Et cela est très-ordinaire ;

« Voyant, dis-je, fondre sur son père ces malheurs qu'il partage avec lui ; dépouillé de son patrimoine, craignant pour sa propre vie, il précipite cette ambition et ces grands sentiments du trône qu'il leur avait élevé dans son âme ; et, humilié par la pauvreté, tourne ses pensées vers l'art de faire fortune, et, à force de travail et d'épargnes sordides, vient à bout d'amasser de l'argent. Ne crois-tu pas qu'alors sur ce même trône, d'où il a chassé l'ambition, il fera monter l'esprit de convoitise et d'avarice ? qu'il l'établira son grand roi, lui mettra le diadème et le collier, et lui ceindra le cimeterre ?

« — Je le crois.

« Mettant ensuite aux pieds de ce nouveau maître, d'un côté la raison, de l'autre le courage, qu'il lui livre en esclaves, il oblige l'une à ne réfléchir, à ne songer qu'aux moyens d'accumuler de nouveaux trésors, et il force l'autre à n'admirer, à n'honorer que les richesses et les riches, à mettre toute sa gloire dans la possession d'une grande fortune et de tout ce qui s'y rapporte.

« Il n'est point dans un jeune homme de passage plus rapide ni plus violent que celui de l'ambition à l'avarice.

« N'est-ce pas là le caractère oligarchique (1) ? »

Nous sommes arrivés à la démocratie ; il nous faut donc en examiner l'origine et les mœurs, comme celles de l'homme qui a son caractère.

Or, le passage de l'oligarchie à la démocratie est un effet de l'amour excessif des richesses, et le résultat nécessaire de la haine excitée par elles entre le riche et le

(1) Rép., l. VIII.

pauvre; car, ceux qui ne possèdent rien, voyant d'un côté la faiblesse et le superflu, tandis qu'eux-mêmes, doués de force, rampent dans la misère, en accusent leur lâcheté. Alors commence la lutte; et bientôt les riches, dépouillés, massacrés ou chassés, abandonnent l'administration des affaires à la multitude : et c'est ainsi que se forme la démocratie, par la force des pauvres, ou la retraite des riches, effrayés du danger.

Le propre de ce gouvernement est de s'écarter, en tout, des maximes et des règles que nous avons fait présider à la constitution de notre État. Ainsi, plus de distinction, d'harmonie, d'accord entre les conditions, mais passage continuel de l'une à l'autre; et partant plus de justice, de tempérance, d'ordre; mais trouble, anarchie, confusion, et surtout absence totale de prudence. Et cela, « par cette indulgence de l'État, ce dégagement de tout scrupule mesquin, qui lui fait dédaigner ces maximes que nous avions la simplicité de traiter avec tant de respect, en traçant le plan de notre État, quand nous disions qu'à moins d'être doué d'une nature extraordinaire, nul ne saurait devenir vertueux, si, dès l'enfance, le beau et l'honnête n'ont occupé ses yeux, et si ensuite il n'en a pas fait une étude sérieuse.... Oh! avec quelle grandeur d'âme on y foule aux pieds toutes ces maximes! Sans se mettre en peine d'examiner quelle éducation a formé celui qui se mêle des affaires politiques, on l'accueille avec honneur, pourvu seulement qu'il se dise plein de zèle pour les intérêts du peuple (1). »

Tel est le caractère de la démocratie, que nous retrouverons dans l'homme qui lui ressemble; car « il vit

(1) Rép., l. VIII.

au jour la journée dans cette complaisance pour le premier caprice qui se présente. Aujourd'hui il s'énivre et il lui faut des joueuses de flûte ; demain il jeûne et ne boit que de l'eau ; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien ; quelquefois il est philosophe ; le plus souvent il est homme d'État, il s'élance dans la politique, parle et agit à tort et à travers. Un jour, des gens de guerre lui font envie, et le voilà devenu guerrier ; un autre jour ce sont des hommes de finance, le voilà qui se jette dans les affaires. En un mot, aucun ordre, aucune loi ne préside à sa conduite, et il ne cesse de mener cette vie, qu'il appelle libre, agréable et fortunée.

« Voilà au naturel la vie d'un ami de l'égalité.

« Cet homme, offrant en lui toutes sortes de contrastes et la réunion de presque tous les caractères, a, selon moi, tout l'agrément et toute la variété d'un État populaire ; et il n'est pas étonnant que tant de personnes de l'un et de l'autre sexe trouvent si beau un genre de vie où sont rassemblées toutes les espèces de gouvernement et de caractères.

« Je le conçois.

« C'est donc entendu. Mettons cet homme en regard de la démocratie, comme pouvant à bon droit être nommé démocratique (1). »

Il nous reste à considérer le gouvernement tyrannique et le caractère du tyran. Or, la tyrannie s'engendre de la démocratie, comme celle-ci est une conséquence de l'oligarchie. Et de même que l'amour excessif des richesses est la raison du passage de l'oligarchie à la démocratie, de même celui de la démocratie à la tyran-

(1) Rép., l. VIII.

nie est déterminé par l'amour excessif de la liberté : en effet,

« Dans un État démocratique, vous entendrez dire de toutes parts que la liberté est le plus précieux des biens; et que, pour cette raison, quiconque est né de condition libre, ne saurait vivre convenablement dans un autre État.

« Rien n'est plus ordinaire qu'un pareil langage.

« Or, c'est où j'en voulais venir : l'amour de la liberté, porté à l'excès et accompagné d'une indifférence extrême pour tout le reste, ne change-t-il pas, enfin, ce gouvernement, et ne rend-il pas la tyrannie nécessaire ?

« — Comment donc ?

« Lorsqu'un État démocratique, dévoré de la soif de la liberté, trouve à sa tête de mauvais échansons qui lui versent la liberté toute pure, outre mesure et jusqu'à l'enivrer, alors, si ceux qui gouvernent ne sont pas tout à fait complaisants et ne donnent pas au peuple de la liberté tant qu'il en veut, celui-ci les accuse et les châtie comme des traîtres et des partisans de l'oligarchie.

— « Oui, certes.

« Ceux qui sont encore dociles à la voix des magistrats, il les outrage et les traite d'hommes serviles et sans caractère. Il loue et honore en particulier et en public les gouvernants qui ont l'air de gouvernés, et les gouvernés qui prennent l'air de gouvernants. N'est-il pas inévitable que, dans un pareil État, l'esprit de liberté s'étende à tout?

« — Comment cela ne serait-il pas?

« Qu'il pénètre, mon cher ami, dans les familles.

« Je veux dire que le père s'accoutume à traiter

enfant comme son égal, à le craindre même ; que celui-ci s'égale à son père, et n'a ni respect ni crainte pour les auteurs de ses jours, parce qu'autrement sa liberté en souffrirait.

« — C'est bien là ce qui arrive.

« Oui ; et il arrive aussi d'autres misères telles que celles-ci. Sous un pareil gouvernement, le maître craint et ménage ses disciples ; ceux-ci se moquent de leurs maîtres et de leurs surveillants. En général, les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards, et lutter avec eux en propos et en actions. Les vieillards, de leur côté, descendent aux manières des jeunes gens, en affectant le ton léger et l'esprit badin, et imitent la jeunesse de peur d'avoir l'air fâcheux et despotique.

« Tout à fait (1). »

Mais tout cela n'est que licence, excès de liberté ; et tout excès, en lui-même, est une cause d'excès contraire. Ainsi à la démocratie, ou gouvernement de tous, doit succéder la tyrannie, gouvernement fondé sur la volonté ou le caprice d'un seul homme.

Or, la cause la plus active de ce passage est cette foule d'hommes oisifs et prodigues, dont toutes les actions et les paroles ont pour but la critique ou le changement de ce qui est, c'est-à-dire d'exciter les passions de la multitude contre les riches, afin d'en obtenir le dépouillement.

C'est ainsi que, d'abord faussement accusés d'oligarchie, et de plus attaqués dans leurs biens ou leurs personnes, les riches sont obligés de résister au peuple, et sont considérés par lui comme ses ennemis. Alors viennent les poursuites, les procès, la lutte des partis.

(1) Rép., l. VIII.

Le peuple se choisit un défenseur, et bientôt il a un tyran. Car, institué contre les riches, et par cela même exposé à toutes les conspirations, il demande une garde.

« D'abord, dans les premiers jours de sa domination, n'accueille-t-il pas d'un sourire et d'un air gracieux tous ceux qu'il rencontre? Il assure qu'il n'est pas un tyran; il est prodigue de grandes promesses en public et en particulier; il affranchit les débiteurs, partage des terres entre le peuple et ses favoris, et affecte envers tous la bienveillance et l'affabilité.

» — C'est probable (1). »

Mais quoi qu'il fasse, il ne sera pas sans avoir excité des mécontents. Ceux-là même qui auront contribué à son élévation, s'emporteront contre lui en reproches hardis, l'accuseront de méconnaître les intérêts du peuple; et ils seront écartés, et il en sera de même de tous ceux qui refuseront de plier sous le joug de sa volonté.

Bientôt il aura une cour, et il faudra que le peuple le nourrisse, lui et ses convives, ses favoris et ses maîtresses.

Que si, enfin, ce dernier, ouvrant les yeux et voyant qu'il s'est trompé, voulait secouer la chaîne qu'il s'est forgée à lui-même, il ne ferait qu'en augmenter la pesanteur : « et c'est ainsi que le peuple, en voulant éviter, comme on dit, la fumée de la dépendance sous des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre le plus dur et le plus amer esclavage (2). »

Telles sont les mœurs de la tyrannie, voyons celles du tyran :

(1) Rép., l. VIII.

(2) Rép., l. VIII.

Nous avons reconnu dans le moral de l'homme deux états, que nous avons appelés tempérance ou intempérance, selon que, maître ou esclave, il résiste ou succombe à ses mauvais penchants. Or, l'intempérance est le propre du tyran, car il ne cherche à imposer à tous sa volonté que par l'impuissance où il est de maîtriser sa passion : « donc, en réalité, et quelle que soit l'apparence, le véritable tyran est un véritable esclave, un esclave condamné à la plus dure et à la plus basse servitude, et le flatteur des hommes les plus méchants. Loin de pouvoir rassasier ses désirs, il manque presque de tout, et est vraiment pauvre. Pour qui sait voir dans le fond de son âme, il passe sa vie dans une frayeur continuelle, en proie aux chagrins et aux angoisses (1). » Il est donc aussi de tous les hommes le plus malheureux; et nous pouvons encore en trouver une preuve dans le rapport qui existe entre la constitution morale de l'homme et celle de l'État.

Les trois parties ou divisions de l'État ont dans l'âme trois facultés analogues, dont chacune se propose une satisfaction qui lui est propre, et qui, par cela même, excite en elle un désir particulier et distinct. Ainsi, la faculté de connaître, ou l'entendement, a pour objet la science; celle par qui l'âme est irascible ou colère, la domination; et celle qui comprend tous les plaisirs sensuels, le gain, en général, ou la richesse. Suivant que l'une ou l'autre de ces puissances domine en tel homme, nous disons de lui qu'il est philosophe, ambitieux, intéressé. Comme aussi voulons-nous apprécier lequel de ces trois caractères est le plus heureux, il nous suffit de reconnaître celui qui par son état peut le mieux juger des

(1) Rép., l. IX.

deux autres. Cela posé, les conditions qui le déterminent sont l'expérience, la réflexion, le raisonnement ; et il s'ensuit évidemment que l'état moral du philosophe est le plus heureux, car lui seul peut comprendre les jouissances que procurent le gain ou l'ambition ; tandis que l'ambitieux et l'intéressé seront toujours étrangers aux plaisirs que donne le savoir, c'est-à-dire la connaissance de l'être, ou le sentiment des rapports déterminés par la raison, la convenance, l'ordre, et d'où émanent la prudence, la tempérance, la justice, toutes vertus inhérentes au philosophe, et causes de bonheur pour l'homme ou l'État qui en est doué. Et comme de tous les caractères celui du tyran est le plus éloigné de sentir et d'exprimer en lui cet accord, cette harmonie qui constitue la justice et le bonheur, n'est-ce pas une nécessité pour lui qu'impuissant à résister au désir, comme à le satisfaire, éternel jouet des passions, il s'éloigne chaque jour davantage d'un repos qu'on ne trouve que dans la modération et la sagesse?

Et ainsi on est obligé de reconnaître que, pour l'homme et l'État, le bonheur se trouve dans la tempérance, ou l'harmonie de l'âme et de l'intelligence ; dans la soumission du désir à la raison ; dans l'équilibre de la puissance et de la volonté ; que tout ce qui tend à le maintenir est un bien, comme à le détruire un mal.

Ce principe une fois admis, voyons si nous avons eu tort d'expulser de notre république les artistes et les poëtes ; et d'abord commençons par rechercher ce que c'est qu'imitation.

Pour imiter une chose il faut en avoir l'idée, comme l'architecte, avant de bâtir un édifice, commence par en tracer le plan. Ainsi l'idée peut être considérée comme le type ou l'original, dont l'œuvre ou l'objet n'est que

la copie. De sorte que, l'œuvre du peintre n'étant que la reproduction de l'objet, il en résulte que l'imitation n'est à vrai dire que l'image de l'image.. En quoi il est évident que, dans l'ordre des êtres, l'idée est au premier rang, l'œuvre au second, l'imitation au troisième; et partant se trouve éloignée du vrai d'un degré de plus qu'on ne pense. Et cela nous démontre que l'imitation a pour objet, non ce qui est, mais ce qui paraît, et qu'ainsi son œuvre, sans fondement réel, n'est en nous qu'une cause d'erreurs et d'illusions.

Voilà ce qu'est l'imitation, considérée d'une manière absolue; essayons maintenant de la juger par ses effets sur le moral de l'homme.

Or, si au physique l'apparence et la réalité sont en nous une cause de jugements contraires, la même opposition se retrouve, au moral, entre nos penchants et la raison; et, comme le peintre, en reproduisant les objets, ne considère que l'apparence, de même aussi le poëte, en imitant les mœurs, n'a pour but que de flatter nos penchants. On voit par là que l'imitation est contraire à la réalité, à la raison, et, tendant par sa nature à détruire l'harmonie de l'âme et l'accord de ses facultés, doit toujours demeurer inconnue à l'homme ou à l'État qui désire conserver la justice et la vertu.

CONCLUSION.

Né des besoins et de la faiblesse de l'homme, l'État ne subsiste que par l'activité et le concours des fonctions destinées à pourvoir à ces mêmes besoins, et toutes ont pour but la conservation de l'homme et de la société. Or, les nécessités de la vie réclament des mercenaires, ceux-

ci des magistrats pour établir et maintenir l'ordre qui doit régner dans leurs rapports d'industrie; et la défense du territoire, ainsi que la sanction des lois, font de l'institution des guerriers la clef de l'édifice social. Il se trouve ainsi divisé en trois ordres, qui chacun ont leur vertu ou leur objet particulier, et dont l'accord ou l'harmonie est ce qui fait la justice. Or, les mêmes besoins à satisfaire, et partant les mêmes facultés, se retrouvent dans la constitution morale de l'homme comme dans celle de l'État. Donc, les mêmes vertus sont communes à l'un et à l'autre, et la justice est dans l'homme ce qu'elle est dans l'État. De plus, en l'un comme dans l'autre, elle a pour effet le bonheur; seulement, pour l'État, elle dérive des institutions, et, dans l'homme, elle résulte de son éducation. Mais l'objet du législateur est le bonheur de tous; c'est donc à lui qu'il appartient de régler l'éducation, de la mettre en rapport avec les institutions; car ce n'est que par l'accord des désirs et des facultés de chacun avec l'objet de sa fonction que, tous agissant de concert, l'intérêt particulier se trouve confondu avec l'intérêt général, et l'État, bien ordonné. Or, cette impulsion des volontés et des facultés humaines vers un but commun est un effet de l'éducation. Donc, en un mot, appréciant les besoins de l'homme ou de l'État, l'institution politique doit créer les fonctions qui tendent à les satisfaire, et l'éducation, exerçant dans l'individu les facultés qui lui sont propres, le porter à aimer la fonction dont il a le talent; et par là, maintenant chacun dans sa condition, faire que l'homme et l'Etat soient justes, et par conséquent heureux.

DES LOIS.

I.

De l'éducation. — De la tempérance et des repas en commun. — De la musique et de la danse.

Pour qui a fait une étude approfondie de la *République*, il est sans doute que Platon a voulu tracer en elle l'idéal de la justice appliqué au gouvernement de l'État, et dont l'image ou le reflet ne se trouve que dans la pensée du philosophe ; car ce gouvernement de justice et de raison, que Platon appelle aristocratie, comme le philosophe en qui règne la tempérance, loin d'avoir une existence réelle, ne sont, à vrai dire, que le type éternel de l'homme et de l'État parfaits. Or, en eux, la perfection c'est la vertu, qui, comprenant tous les biens, est pour l'homme ou l'État qui la possède une source inépuisable de force et de bonheur.

Il suit de là que, toute législation ayant pour fin de rendre l'homme juste et heureux, c'est à la vertu qu'elle doit se rapporter.

« Or, il y a des biens de deux espèces, les uns humains, les autres divins. Les premiers sont attachés aux se-

DES LOIS.

I.

De l'éducation. — De la tempérance et des repas en commun. — De la musique et de la danse.

Pour qui a fait une étude approfondie de la *République*, il est sans doute que Platon a voulu tracer en elle l'idéal de la justice appliqué au gouvernement de l'État, et dont l'image ou le reflet ne se trouve que dans la pensée du philosophe ; car ce gouvernement de justice et de raison, que Platon appelle aristocratie, comme le philosophe en qui règne la tempérance, loin d'avoir une existence réelle, ne sont, à vrai dire, que le type éternel de l'homme et de l'État parfaits. Or, en eux, la perfection c'est la vertu, qui, comprenant tous les biens, est pour l'homme ou l'État qui la possède une source inépuisable de force et de bonheur.

Il suit de là que, toute législation ayant pour fin de rendre l'homme juste et heureux, c'est à la vertu qu'elle doit se rapporter.

« Or, il y a des biens de deux espèces, les uns humains, les autres divins. Les premiers sont attachés aux se-

conds; de sorte qu'un État qui reçoit les plus grands acquiert en même temps les moindres, et que, ne les recevant pas, il est privé des uns et des autres. A la tête des biens de moindre valeur est la santé; après elle marche la beauté, ensuite la vigueur, soit à la course, soit dans les autres mouvements du corps. La richesse vient en quatrième lieu, mais non pas Plutus aveugle, mais Plutus clairvoyant, et marchant à la suite de la Prudence. Dans l'ordre des biens divins, le premier est la prudence; après vient la tempérance, et du mélange de ces deux vertus et de la force naît la justice, qui occupe la troisième place; la force est la quatrième. Ces derniers biens méritent par leur nature la préférence sur les premiers, et il est du devoir du législateur de la conserver. Il faut enfin qu'il enseigne aux citoyens que toutes les dispositions des lois se rapportent à ces deux sortes de biens, parmi lesquels les biens humains se rapportent aux divins, et ceux-ci à la prudence, qui tient le premier rang. Sur ce plan, il réglera d'abord ce qui concerne les mariages, puis la naissance et l'éducation des enfants de l'un et l'autre sexe; il les suivra depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse, marquant ce qui est digne d'estime ou de blâme dans toutes leurs relations, observant et étudiant soigneusement leurs peines, leurs plaisirs, leurs désirs et tous leurs penchants, les approuvant ou les condamnant dans ses lois, suivant la droite raison; et de même à l'égard de leurs colères, de leurs craintes, des troubles que l'adversité excite dans l'âme, et de l'ivresse que la prospérité y fait naître, et encore de tous les accidents auxquels les hommes sont sujets dans les maladies, les guerres, la pauvreté, et dans les situations contraires: il faut qu'il leur apprenne et qu'il détermine ce qu'il y a d'honnête ou de honteux

dans la manière dont on se conduit en toutes ces rencontres. Après quoi il est nécessaire qu'il porte son attention sur les fortunes, pour en régler l'acquisition et l'usage ; que dans toutes les sociétés et les pactes, soit libres, soit involontaires, que le commerce mutuel occasionnera, il démêle le juste et l'injuste, et les conventions équitables de celles qui ne le sont pas ; qu'il décerne des récompenses aux fidèles observateurs des lois, et qu'il établisse des peines pour ceux qui les violeront. Après avoir ainsi réglé successivement toutes les parties de la législation, il finira par ordonner ce qui appartient à la sépulture des morts, et quels honneurs il convient de leur rendre. Ces lois une fois établies, il proposera, pour veiller à leur maintien, des magistrats, les uns qui en posséderont l'esprit et la pleine intelligence, et les autres qui n'iront pas au delà de l'opinion vraie; en sorte que ce corps d'institutions, lié et assorti dans toutes ses parties par la raison, paraisse marcher à la suite de la tempérance et de la justice, et non de la richesse et de l'ambition (1). »

Voilà très-certainement le résultat que doit produire une bonne législation, et l'esprit qui doit régner dans tous ses règlements. Mais il nous paraît que celles de Crète et de Lacédémone sont loin d'avoir suivi cette marche, et, par cela même, d'avoir atteint le but qu'elles devaient se proposer. En effet, déterminés par cette croyance que les divers États sont naturellement ennemis, Minos et Lycurgue, dans leurs institutions, n'ont eu pour objet que la guerre ou la vertu qu'elle réclame, et dont le principe est la force. Or, il en est de deux espèces : l'une, qui appartient au corps et que l'on appelle cou-

(1) Lois, liv. I.

rage guerrier, qui nous fait mépriser la douleur et triompher des ennemis de l'État ; l'autre, morale, d'où résulte la tempérance, et par qui l'action du plaisir se trouvant émoussée, nous fait lui résister et pratiquer ce que la raison nous prescrit; — « car il est en nous deux conseillers insensés, opposés l'un à l'autre, qu'on nomme le plaisir et la douleur. Il y faut ajouter le pressentiment du plaisir et de la douleur à venir, auquel on donne le nom commun d'attente ; l'attente de la douleur se nomme proprement crainte, et celle du plaisir, espérance. A toutes ces passions préside la raison, qui prononce sur ce qu'elles ont de bon ou de mauvais ; et lorsque le jugement de la raison devient la décision commune d'un État, il prend le nom de loi ; » — et puisque tous les hommes n'agissent que pour jouir d'un bien ou éviter un mal, il s'ensuit que — « toute l'attention du législateur doit rouler sur ces deux grands objets, le plaisir et la douleur, tant par rapport aux mœurs publiques qu'à celles des particuliers. Ce sont deux sources ouvertes par la nature, qui coulent sans cesse. Tout État, tout homme, tout animal qui va y puiser dans l'endroit, dans le temps et dans la mesure convenables, est heureux ; quiconque, au contraire, y puise sans discernement et hors de propos, est malheureux (1). »

Or, il n'appartient qu'à l'éducation de faire naître en nous la tempérance, qui, opposant à nos désirs la raison, nous fait aimer ou haïr ce qui convient, et, nous donnant ainsi des habitudes conformes à la vertu, produit en nous cet accord et cette harmonie qui font la justice et le bonheur.

Cela étant, nous avons reconnu deux espèces de force :

(1) Lois, liv. I.

l'une qui, étouffant en nous le sentiment du danger, nous entraîne à l'action et fait le courage ; l'autre qui, née de la crainte du blâme, et se trouvant excitée par le désir de l'estime, produit la pudeur, nous commande ou nous interdit ce qui en nous peut être une cause d'éloge ou de mépris ; et comme le gymnase a pour but de nous dresser à la guerre, en nous faisant encourir et supporter les mêmes dangers et les mêmes fatigues, il nous faut considérer s'il n'est pas une institution, qui tende à nous inspirer la tempérance.

« Or, quand il s'agit d'inspirer à quelqu'un la crainte de ce qu'il doit craindre, n'est-ce pas en le mettant aux prises avec l'impudence, et en l'exerçant contre elle, qu'il faut lui apprendre à se combattre lui-même et à triompher de ses plaisirs? N'est-ce pas en luttant sans cesse contre ses penchants habituels, et en les réprimant, qu'il faut qu'il acquière la perfection de la force, tandis que, sans l'expérience et l'usage de ce genre de combat, on ne sera pas même vertueux à demi? Sera-t-il jamais parfaitement tempérant celui qui n'a point été aux prises avec une foule de sentiments voluptueux et de désirs, qui le portent à ne rougir de rien et à commettre toutes sortes d'injustices ; qui n'a pas appris à les vaincre par la réflexion, et à pratiquer une méthode suivie dans ses amusements comme dans ses occupations sérieuses, et qui, au contraire, n'a jamais éprouvé les atteintes des passions (1)? »

Si donc il est vrai que par le feu du vin elles sont excitées en nous, c'est en lui qu'il faut chercher le moyen de les maîtriser ; et pour cela faire des repas en commun une institution où chacun, pouvant apprécier en autrui,

(1) Lois, liv. I.

comme en lui-même, les effets de l'intempérance, apprenne à s'y livrer avec mesure ; en sorte que, toujours maître de lui, il ne trouve en elle qu'un motif ou une raison d'aimer davantage la vertu qui lui est contraire et les biens qu'elle produit.

« Car l'effet des lois touchant les banquets doit être de faire passer à une disposition tout opposée ce buveur plein de confiance et de hardiesse, qui pousse l'impudence au delà de toutes bornes, incapable de s'assujettir à l'ordre, de parler, de se taire, de boire et de chanter à son rang ; il faut qu'elles introduisent discrètement dans son cœur, pour s'y opposer à l'invasion de l'impudence, la plus belle des craintes, cette crainte divine que nous avons appelée du nom de honte et de pudeur.

« Il faut encore que ces mêmes lois aient pour gardiens et pour coopérateurs des ennemis du tumulte, et que les hommes sobres président à la troupe des buveurs, parce que, sans de tels chefs, il est plus difficile de combattre la débauche que de défaire l'ennemi sans un général qui ait du sang-froid ; il faut enfin qu'il y ait un égal ou même un plus grand déshonneur à désobéir à ces chefs et aux commandants de Bacchus, vieillards plus que sexagénaires, qu'à désobéir aux commandants de Mars (1). »

Et c'est ainsi que le vin, n'étant plus une liqueur ennemie de la raison, a tout au contraire la vertu de faire naître en l'âme la pudeur, comme aussi d'entretenir la santé et les forces du corps.

D'où il résulte que l'institution des repas en commun, où l'on ne cède au désir que pour mieux en triompher, doit être considérée comme une école de tempé-

(1) Lois, liv. II.

rance, et sert ainsi de complément aux lois de l'éducation.

Or, jugez de la vérité de mes paroles.

« Je dis qu'il n'est presque aucun animal qui, lorsqu'il est jeune, puisse tenir son corps ou sa langue dans un état tranquille, et ne fasse sans cesse des efforts pour se mouvoir et pour crier ; aussi voit-on les uns sauter et bondir, comme si je ne sais quelle impression de plaisir les portait à danser et à folâtrer, tandis que les autres font retentir l'air de mille cris différents. Mais aucun animal n'a le sentiment de l'ordre ou du désordre dans les mouvements, et de ce que nous appelons mesure et harmonie ; tandis que ces mêmes divinités qui président à nos fêtes nous ont donné le sentiment de la mesure et de l'harmonie avec celui du plaisir. Ce sentiment règle nos mouvements sous la direction de ces dieux, et nous apprend à former entre nous une espèce de chaîne par le chant et la danse ; de là le nom de *chœur* dérivé naturellement du mot grec qui signifie *joie*. Goûtez-vous ce discours, et convenez-vous que nous tenons d'Apollon et des Muses notre première éducation (1) ? »

En sorte que, si le caractère du beau dans le chant et la danse nous était connu, nous saurions par cela même en quoi consiste la beauté de l'éducation.

« Or, dites-moi, les gestes et le ton de voix d'un homme de cœur dans une situation pénible et violente ressemblent-ils à ceux d'un homme lâche en pareille circonstance (2) ? »

Non, car l'âme ou le cœur imprime à la voix comme au geste un accent et un mouvement qui en sont comme l'expression. De là, imiter et faire sentir ce qu'il y a de

(1) Lois, liv. II.
(2) *Id., ibid.*

beau dans l'âme et le corps doit être l'objet de la musique et de la danse ; et ce qui en fait la beauté, c'est la vérité de leurs figures et de leurs mélodies. Il est vrai qu'étant une image de mœurs, d'actions, de situations et de caractères, que chaque artiste a pour but de reproduire, suivant que nous trouvons en elles un rapport de conformité ou d'opposition avec le caractère et les idées que nous avons reçus de la nature ou de l'éducation, nous les trouvons belles, ou disons qu'elles ne méritent qu'indifférence et mépris. Et c'est pour cela qu'on est allé jusqu'à prétendre que la musique ne devait sa beauté qu'au pouvoir qu'elle a d'affecter l'âme, et qu'ainsi le plaisir qu'elle donne était la mesure de sa bonté.

« Quant à moi, je reconnais avec le vulgaire qu'il faut juger de la musique par le plaisir qu'elle cause, mais non pas aux premiers venus, et aussi que la plus belle Muse est celle qui plaît à ceux qui valent davantage, et qui ont reçu une éducation convenable, et plus encore celle qui plaît à un seul, distingué par la vertu et l'éducation. Et la raison pour laquelle j'exige de la vertu de ceux qui doivent prononcer sur ces matières, est qu'outre les lumières, ils ont encore besoin de courage. Il ne convient pas, en effet, à un vrai juge de juger d'après les leçons du théâtre, de se laisser troubler par les acclamations de la multitude et par sa propre ignorance ; il convient encore moins qu'il aille, contre ses lumières, par lâcheté et par faiblesse, de la même bouche dont il a pris les dieux à témoin de dire la vérité, se parjurer en trahissant indignement sa pensée. Car ce n'est pas pour être l'écolier des spectateurs, mais leur maître, que le juge est assis apparemment, et pour s'opposer à ceux qui n'amuseraient pas le public convenablement. L'abus

contraire, autorisé autrefois dans la Grèce comme il l'est encore aujourd'hui en Sicile et en Italie, qui laisse le jugement à la foule assemblée, et déclare vainqueur celui pour lequel plus de mains se sont élevées, a produit deux méchants effets : le premier, de gâter les auteurs, qui se règlent sur le goût des juges, qui est mauvais, en sorte que ce sont les spectateurs qui se donnent à eux-mêmes leur éducation ; le second, de corrompre le plaisir du théâtre, parce qu'au lieu que le plaisir de l'assemblée devrait s'épurer chaque jour par des pièces dont les mœurs seraient meilleures que les siennes, de la manière dont on s'y prend, tout le contraire arrive aujourd'hui. Mais à quoi tend ce discours?

« Il me paraît qu'il nous ramène pour la troisième ou la quatrième fois au même terme, je veux dire à nous convaincre que l'éducation n'est autre chose que l'art d'attirer et de conduire les enfants vers ce que la loi dit être la droite raison, et ce qui a été déclaré tel par les vieillards les plus sages et les plus expérimentés. Afin donc que l'âme des enfants ne s'accoutume point à des sentiments de plaisir ou de douleur contraires à la loi et à ce que la loi a recommandé, mais plutôt que, dans ses goûts et ses aversions, elle embrasse ou rejette les mêmes objets que la vieillesse, on a, dans cette vue, inventé les chants, qui sont de véritables enchantements destinés à produire l'accord dont nous parlons ; et parce que les enfants ne peuvent souffrir rien de sérieux, il a fallu déguiser ces enchantements et les employer sous le nom de chants et de jeux, à l'exemple du médecin qui, pour rendre la santé aux malades et aux languissants, fait entrer dans des aliments et des breuvages flatteurs au goût les remèdes propres à les guérir, et mêle de l'amertume à ce qui pourrait leur être nuisible, pour les accoutumer

pour leur bien à la nourriture salutaire, et leur donner de la répugnance pour l'autre. De même, le législateur habile engagera le poëte, et le contraindra même, s'il le faut, par la rigueur des lois, à exprimer par des paroles belles et dignes de louange, ainsi que dans ses mesures, ses figures et ses accords, le caractère d'une âme tempérante, forte, vertueuse. » Il l'engagera surtout — « à persuader que la santé, la richesse, une autorité sans bornes pour l'étendue et la durée, j'y ajoute encore une vigueur extraordinaire, du courage, et par-dessus tout cela l'immortalité avec l'exemption de ce qu'on tient communément pour des maux, loin de contribuer au bonheur de la vie, rendraient, au contraire, un homme souverainement malheureux, s'il logeait en même temps dans son âme l'injustice et le désordre ! » — « Car si j'étais législateur, je ne négligerais rien pour forcer les poëtes et tous mes concitoyens à tenir les mêmes discours; je n'aurais pas de châtiments assez grands pour punir quiconque oserait dire qu'il y a des méchants qui vivent heureux, et que l'utile est une chose et le juste une autre. » — En sorte que l'objet essentiel du législateur « est de trouver le point dont il importe le plus pour le bonheur de ses concitoyens qu'ils soient pleinement convaincus; et quand il l'aura trouvé, d'imaginer les moyens de leur faire tenir sur ce point un langage uniforme en tout temps et en toutes rencontres, dans leurs chants, dans leurs discours sérieux et dans leurs fables. »

« Nous avons dit, s'il vous en souvient, au commencement de cet entretien, que la jeunesse, naturellement vive et ardente, ne pouvait tenir en repos ni son corps, ni sa langue; qu'elle criait et sautait continuellement, sans règle ni méthode; qu'à l'exception de l'homme, les

autres animaux n'avaient aucune idée de l'ordre qui doit régner dans les mouvements du corps et ceux de la voix ; que, par rapport aux mouvements du corps, cet ordre s'appelait mesure ; qu'à l'égard de la voix, on avait donné au mélange de tons graves et aigus le nom d'harmonie, et celui de chorée à l'union du chant et de la danse. Les dieux, disions-nous, touchés de compassion pour nous, avaient envoyé les Muses et Apollon pour prendre part à nos fêtes et y présider. Nous mettions aussi Bacchus de la partie ; vous le rappelez-vous ?

« Nous avons expliqué ce qui compose la moitié de la chorée, expliquerons-nous maintenant l'autre moitié, ou la laisserons-nous ?

« La chorée prise en entier embrasse, selon nous, l'éducation prise aussi en entier. Une de ses parties comprend la mesure et l'harmonie qui servent à régler la voix.

« L'autre partie, dont l'objet est le mouvement du corps, a de commun avec le mouvement de la voix la mesure ; et elle a de propre la figure, comme le mouvement de la voix a de propre la mélodie.

« Nous avons donné, par je ne sais quelle raison, le nom de musique à l'art qui, réglant la voix, passe jusqu'à l'âme et lui inspire le goût de la vertu.

« Quant aux mouvements du corps, que nous appelons la danse, lorsqu'ils se proposent pour but le perfectionnement du corps, ils prennent le nom de gymnastique.

« Nous avons traité suffisamment de cette moitié de la chorée qu'on nomme musique. Pour ce qui est de l'autre moitié, nous en parlerons plus tard (1). »

(1) Lois, liv. II.

II.

De l'origine et de la division des gouvernements. — De la souveraineté.

Essayons maintenant de remonter à l'origine des gouvernements, et pour cela, de faire en quelques mots l'historique des révolutions qui les ont produits ou modifiés.

Admettant ce fait, à savoir qu'un déluge a autrefois inondé le continent, nous pouvons nous représenter par la pensée quelle désolation devait y régner, et combien le souvenir d'une pareille destruction avait imprimé d'effroi dans l'âme de ceux qui avaient survécu. Aussi, après avoir trouvé dans les montagnes un refuge, et craignant encore une catastrophe, les hommes durent longtemps habiter ces lieux élevés. Quant à l'idée que nous pouvons nous former de ce premier état social, il nous semble que — « d'abord les hommes trouvaient dans leur petit nombre un motif de s'aimer et de se chérir. Ensuite ils ne devaient point avoir de combats pour la nourriture, tous, à l'exception peut-être de quelques-uns, dans les commencements, ayant en abondance des pâturages, d'où, pour lors, ils tiraient principalement leur subsistance : ainsi ils ne manquaient ni de chair ni de laitage. De plus, la chasse leur fournissait des mets délicats et en quantité. Ils avaient aussi des vêtements soit pour le jour, soit pour la nuit ; des cabanes et des vases de toute espèce, tant de ceux qui servent auprès du feu que d'autres : car il n'est pas besoin de fer pour travailler l'argile ni pour tisser ; et Dieu a voulu que ces
ux arts pourvussent à nos besoins en ce genre, afin

que l'espèce humaine, lorsqu'elle se trouverait en de semblables extrémités, pût se conserver ou s'accroître. Avec tant de secours, leur pauvreté ne pouvait pas être assez grande pour occasionner entre eux des querelles. D'un autre côté, on ne peut pas dire qu'ils fussent riches, ne possédant ni or ni argent; et, en effet, ils n'en possédaient point. Or, dans toute société où l'on ne connaît ni l'opulence ni l'indigence, les mœurs doivent être pures; car ni le libertinage, ni l'injustice, ni la jalousie et l'envie ne sauraient s'y introduire. Ils étaient donc vertueux, et encore à cause de leur extrême simplicité, qui leur faisait admettre sans défiance ce qu'on leur disait sur le vice et la vertu: ils y ajoutaient foi, et y conformaient bonnement leur conduite. Ils n'étaient point assez habiles pour y soupçonner du mensonge, comme on le fait aujourd'hui; ils tenaient pour vrai ce qui leur était enseigné sur les dieux et les hommes, et ils en faisaient la règle de leur vie. C'est pourquoi ils étaient tout à fait tels que je viens de les dépeindre (1). »

De plus, « il me paraît que ceux de ce temps-là ne connaissaient point d'autre gouvernement que le patriarcat.

« Ce gouvernement ne se forme-t-il point de familles séparées d'habitation, et dispersées çà et là par l'effet de quelque désolation universelle; et le plus ancien n'y a-t-il point l'autorité, par la raison qu'elle lui est transmise de père et de mère comme un héritage; en sorte que les autres, rassemblés autour de lui comme des poussins, ne forment qu'un seul troupeau, et vivent soumis à la puissance paternelle et à la plus juste des royautés?

« Avec le temps ces familles devenant plus nombreu-

(1) Lois, liv. III.

ses se réunirent ; la communauté s'étend ; on se livre à l'agriculture, on cultive d'abord le penchant des montagnes ; on plante des haies d'épines en guise de murailles, pour servir d'abri contre les bêtes féroces ; et de tout cela il se forme une seule habitation commune et assez vaste.

« Dans l'agrandissement de la communauté par la réunion des petites sociétés primitives, chacune de celles-ci a dû se maintenir distincte des autres, ayant à sa tête le plus ancien en qualité de chef, avec ses coutumes particulières, religieuses et sociales, fruit de l'isolement, de la diversité de race et d'éducation, ici plus douces, là plus énergiques, selon le génie de la famille ; et chacune gravant ainsi naturellement ses mœurs dans le cœur de ses enfants et des enfants de ses enfants, comme on dit, toutes ont dû rapporter dans la grande famille leurs usages particuliers.

« Et chacune a dû préférer ses usages à ceux des autres.

« Si je ne me trompe, nous voilà parvenus, sans y penser, à l'origine de la législation.

« En effet, conséquemment à cette variété d'usages, il aura fallu que les diverses familles assemblées en commun choisissent quelques-uns de leurs membres pour examiner les divers usages particuliers, et proposer aux chefs et aux conducteurs des familles, comme à autant de rois, ceux qui leur paraîtraient le mieux convenir à la communauté ; ce qui leur aura fait donner le titre de législateurs. Des chefs auront été nommés ; le patriarcat aura fait place à l'aristocratie ou à la monarchie, et un nouveau gouvernement se sera établi (1). »

(1) Lois, liv. III.

Voyons maintenant si la cause qui détruit la royauté, comme tout gouvernement, n'est pas en elle-même, et si nous devons la chercher ailleurs que dans son principe.

« Or, ici nos raisonnements ne porteront point sur de vaines conjectures, mais sur des événements certains (1). » Nous les retrouverons dans l'histoire de la confédération dorienne; car si le courage des habitants de Messine, d'Argos et de Sparte fut pour elle une raison de force et de puissance, elle n'en fut pas moins éphémère; et cela, par un effet de cette ignorance qui, dans le pays où elle règne, étant une cause incessante de troubles et de discordes, doit en être considérée comme le plus cruel ennemi. Aussi, en tirons-nous cette conséquence, que le législateur doit avoir pour objet de ses lois, non la guerre, mais plutôt « la sagesse, qui comprend le jugement, la raison, avec des goûts et des désirs qui s'y rapportent (2). »

En sorte que, pour obéir à cette même raison, on ne doit appeler au gouvernement de l'État que ceux en qui règne la sagesse, c'est-à-dire la tempérance. Et bien que l'origine du droit de commander se trouve dans la paternité, la noblesse ou la force, il n'est juste et fondé que là où le pouvoir est accompagné de sagesse et de raison. Car, — « de toutes les maximes, la meilleure est celle qui ordonne à l'ignorant d'obéir, et au sage de gouverner et de commander. Cet empire, j'ose le dire, n'est pas contre la nature, et ce qui est vraiment selon la nature, c'est l'empire de la loi sur des êtres qui la reconnaissent volontairement et sans violence (3). »

(1) Lois, liv. III.
(2) *Id.*, *ibid.*
(3) *Id.*, *ibid.*

Il est donc pour nous évident que c'est à conserver ou à produire cette harmonie, entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, que doit tendre l'institution; et comme il est reconnu que l'exercice du pouvoir entraîne à la tyrannie, plus que l'obéissance ne porte à la révolte, il s'ensuit que placer et maintenir ceux qui gouvernent dans une juste mesure d'autorité n'appartient qu'aux plus grands législateurs; et c'est en cela surtout qu'il faut admirer votre bonheur, ô habitants de Lacédémone! car — « un Dieu, je pense, par une providence particulière sur vous, prévoyant ce qui devait arriver, a modéré chez vous l'autorité royale en la partageant entre deux branches, tandis qu'elle était une primitivement. Ensuite, un homme (1) dans lequel était une vertu divine, voyant qu'il y avait encore dans votre gouvernement je ne sais quelle inflammation, tempéra la force excessive que la naissance donne aux rois, par l'influence qu'il accorda à la sagesse de l'âge, en établissant un sénat de vingt-huit vieillards, dont le pouvoir, dans les matières les plus importantes, contre-balançait celui des rois. Enfin un troisième sauveur de l'État (2), jugeant qu'il restait encore dans le génie du gouvernement je ne sais quoi de fougueux et de bouillant, lui donna un frein dans l'établissement des éphores, qu'il revêtit d'une autorité presque égale à celle des rois. De cette sorte, la royauté, tempérée d'une manière convenable, et ayant trouvé la mesure de force qui lui suffisait, se conserva et sauva l'État avec elle. »

En quoi il paraît « qu'on ne doit jamais établir d'autorité trop puissante et qui ne soit point tempérée; et ce

(1) *Lycurgue.*
(2) *Le roi Théopompe.*

qui nous fait penser de la sorte, c'est qu'il importe à un État d'être libre, éclairé, uni, et que ces grands objets doivent diriger l'esprit du législateur. » Or, sans la tempérance appliquée au gouvernement de l'État, point de lumière, de liberté, de concorde : en effet, — « on peut dire avec raison qu'il y a en quelque sorte deux espèces de constitutions politiques mères, d'où naissent toutes les autres : l'une est la monarchie, et l'autre la démocratie. Chez les Perses, la monarchie, et chez nous autres Athéniens, la démocratie, sont portées au plus haut degré, et presque toutes les constitutions sont, comme je le disais, composées et mélangées de ces deux-là. Or, il est absolument nécessaire qu'un gouvernement tienne de l'une et de l'autre, si l'on veut que la liberté, les lumières et la concorde y règnent; et c'est là que j'en voulais venir, lorsque je disais qu'un État où ces trois choses ne se rencontrent point ne saurait être bien policé.

« Les Perses et les Athéniens, en aimant à l'excès et exclusivement, les uns la monarchie, les autres la liberté, n'ont pas su garder une juste mesure dans l'une et dans l'autre; ce milieu a été bien mieux gardé en Crète et à Lacédémone. Les Athéniens eux-mêmes et les Perses en étaient beaucoup moins éloignés autrefois qu'ils ne le sont aujourd'hui. Voulez-vous que nous remontions à la cause de ces changements (1) ? »

Ici Platon en décrit la succession, de manière à trouver dans les faits la confirmation de sa théorie; car, après avoir montré que « le désordre des affaires des Perses était venu de ce que l'esclavage dans les peuples et le despotisme dans le souverain y avaient été portés à

(1) Lois, liv. III.

l'excès, » il passe au gouvernement d'Athènes, et là, en revanche, il prouve que « la démocratie absolue et indépendante de tout autre pouvoir est infiniment moins avantageuse que la démocratie tempérée par sa dépendance de pouvoirs différents. »

Puis enfin, terminant cet exposé, et lui cherchant un but, il ajoute :

« Nous avons dit que le législateur doit se proposer trois choses dans l'institution de ses lois ; savoir : que la liberté, la concorde et les lumières règnent dans l'État qu'il entreprend de policer.

« Pour le prouver, nous avons choisi le gouvernement le plus despotique et le gouvernement le plus libre, et nous avons recherché ce qu'ils valent l'un et l'autre; et, les ayant pris tous deux dans une juste mesure, d'autorité pour le premier, et de liberté pour le second, nous avons vu que, tant que les choses ont subsisté sur ce pied, tout a réussi admirablement; qu'au contraire, depuis qu'on a porté d'un côté l'obéissance, et de l'autre l'indépendance, aussi loin qu'elles peuvent aller, il n'en est arrivé rien de bon ni à l'un ni à l'autre. »

Et puisque tous nos discours n'ont pour objet que « de voir quelle est pour un État la meilleure forme de gouvernement, et pour chaque particulier la meilleure règle de vie qu'il ait à suivre, » (1) essayons de bâtir notre cité en paroles, et de fixer les rapports qui tendent le plus à la vertu ; car « le point le plus important pour les hommes n'est pas, comme la plupart se l'imaginent, d'avoir la vie sauve, et d'être simplement, mais de devenir aussi vertueux qu'il est possible, et de l'être autant de temps qu'ils existeront. » Et bien « qu'à parler pro-

(1) Lois, liv. III.

prement, nul homme ne fasse les lois, et qu'en toutes choses nos législateurs soient les circonstances et les divers événements de la vie (1), » toutefois, puisqu'il est des conditions qui rendent un État plus ou moins disposé à recevoir les prescriptions du législateur, qu'il nous soit permis d'en choisir un, gouverné par un tyran jeune et tempérant, doué de mémoire et de pénétration, de courage et d'élévation dans les sentiments.

Car, soyez persuadés que, « lorsqu'il est question de changer les lois d'un État, le moyen le plus court et le plus facile est l'exemple de ceux qui sont revêtus de l'autorité. »

Et c'est pour cela « qu'en général il est vrai de dire, à l'égard de quelque gouvernement que ce soit, que, quand les lumières et la tempérance sont jointes dans le même homme avec le souverain pouvoir, c'est là que prennent naissance la bonne police et les bonnes lois, et qu'elles ne peuvent avoir une autre origine (2). »

Mais il est temps de choisir parmi les divers gouvernements celui que nous préférons, et de l'appliquer à notre cité.

Nous distinguons le gouvernement démocratique, l'oligarchique, l'aristocratique et le monarchique. Quant à celui de Lacédémone, il est difficile de le qualifier : en effet, par le pouvoir des éphores il tient de la tyrannie, sans qu'il s'éloigne pour cela de la démocratie ; il tient également de l'aristocratie, et en ce qui concerne la royauté, elle est à vie à Sparte ; en sorte qu'il est difficile de fixer la nature de son gouvernement. Or, c'est là précisément ce qui en fait le mérite, car tous ceux que nous avons nommés ne sont pas de vrais gouverne-

(1) Lois, liv. IV.
(2) Id., *ibid.*

ments : — « ils ne sont qu'un assemblage de citoyens, dont une partie est maîtresse, et l'autre esclave ; et chacun d'eux prend son nom de la partie en qui réside l'autorité. Mais si c'est de là que la constitution de chaque État doit tirer son nom, il était plus juste qu'elle le tirât du dieu qui est le vrai maître de tous ceux qui font usage de leur raison (1). »

Ce dieu n'est que la raison elle-même, c'est-à-dire la partie immortelle de notre être, et notre devoir est de lui confier l'autorité, et donnant à ses préceptes le nom de loi, — « de les prendre pour guides dans l'administration des familles et des États. Au contraire, dans quelque gouvernement que ce soit, monarchique, oligarchique ou populaire, celui qui commande a-t-il l'âme asservie au plaisir et à des passions qu'elle ne peut satisfaire, dévorant tout sans cesser d'être vide, consumée par un mal insatiable et sans remède, un pareil homme, qu'il commande à un particulier ou à un État foulera aux pieds toutes les lois, et il est impossible, comme nous le disions tout à l'heure, d'espérer aucun bonheur sous un tel maître (2). »

Telles sont les différentes formes reçues de gouvernement : quant à leur principe, d'où émane le droit de commander, il se rattache à la question du juste et de l'injuste.

Or il y en a qui prétendent que « les lois ne doivent avoir pour objet ni la guerre, ni la vertu prise en son entier, mais l'intérêt du gouvernement établi, quel qu'il soit, le maintien de sa puissance ; et voici, selon eux, la véritable définition de la justice, puisée dans la nature même.

(1) Lois, liv. IV.
(2) *Id.*, *ibid.*

« Quelle définition ?

« L'intérêt du plus fort.

« Explique-toi plus clairement (1).

« N'est-il pas vrai, disent-ils, que dans chaque État c'est le plus fort qui fait les lois ?

« Cela est vrai.

« Or, crois-tu, poursuivent-ils, que jamais démocratie, si elle dominait, ou tout autre gouvernement, ou enfin un tyran, se proposeront volontairement dans leurs lois une autre fin que leur intérêt, le maintien de leur autorité ?

« Non, sans doute.

« Et celui qui a fait les lois les appellera justes, et punira quiconque osera les violer, comme coupable d'une injustice.

« Il y a toute apparence.

« Telle est, concluent-ils, et telle sera toujours la nature de la justice.

« Oui, s'il faut les en croire.

« Et c'est aussi une des maximes sur lesquelles se fonde le droit de commander.

« Quelles maximes ?

« Celles dont nous avons parlé lorsque nous examinions qui doit commander et qui doit obéir. Nous avons jugé que les pères devaient commander à leurs enfants, les vieillards aux jeunes gens, les hommes d'une naissance illustre à ceux d'une condition obscure. Il y avait, s'il vous en souvient, beaucoup d'autres maximes, et qui se combattaient les unes les autres, parmi lesquelles se trouvait celle dont nous parlons; et ici nous avons dit que Pindare représente la force comme la justice selon la nature.

(1) Clinias s'adresse à l'Athénien.

« Parmi tant de prétendants, vois à qui nous confierons notre ville ; car voici ce qui est arrivé une infinité de fois dans plusieurs États.

« Quoi ?

« Que, l'autorité y étant disputée, les vainqueurs se sont tellement emparés de toutes les affaires, qu'ils n'ont laissé aucune part dans le gouvernement aux vaincus ni à leurs descendants, et qu'ils ont passé leur vie dans une défiance continuelle, appréhendant toujours que, si quelqu'un du parti vaincu venait à dominer à son tour, le ressentiment des maux passés ne le portât à des actes de vengeance. Or, nous n'hésitons pas à déclarer ici que de pareils gouvernements sont indignes de ce nom, et qu'il n'y a de lois véritables que celles qui tendent au bien universel de l'État ; que les lois dont le seul but est l'avantage de quelques-uns appartiennent à des partis, et que ce qu'on y appelle justice n'est qu'un mot. Tout ce que nous disons ici est pour nous affermir dans la résolution où nous sommes de ne conférer dans notre ville les charges publiques, ni aux richesses, ni à la naissance, ni à la force et à la haute taille, ni à aucun des avantages extérieurs ; mais celui qui se montrera docile envers les lois établies, et qui l'emportera en ce point sur le reste des citoyens, c'est celui-là qu'il faut faire le premier serviteur des lois. Au second rang, il faut placer celui qui s'est le plus distingué en ce genre ; et ainsi selon le même ordre et dans la même proportion. Au reste, si j'ai appelé ceux qui commandent serviteurs des lois, ce n'est pas pour introduire une expression nouvelle : c'est que je suis persuadé que le salut d'un État dépend principalement de là, et que le contraire cause infailliblement sa perte ; c'est que je vois très-prochaine la ruine d'un État où la

loi est sans force et soumise à ceux qui gouvernent; et que partout où la loi est souveraine, et où ceux qui gouvernent en sont esclaves, avec le salut public, je vois l'assemblage de tous les biens que les dieux ont jamais versés sur les États (1). »

CONCLUSION.

C'est ici que commencent réellement les Lois de Platon ; et bien que le résumé des quatre premiers livres n'en soit, à vrai dire, que le préambule, nous finirons là cependant notre travail, car il nous serait difficile d'appliquer la méthode que nous y avons suivie à l'ensemble des prescriptions renfermées dans les huit derniers livres. Que si on veut seulement en connaître le but, l'esprit, la composition et les traits principaux, on ne saurait mieux faire que de consulter l'argument qui précède la traduction de M. Cousin. Ce commentaire un peu long n'en est pas moins précieux.

(1) Lois, liv. IV.

ARISTOTE.

NOTA.

Les citations sont empruntées, pour la *Morale*, à la traduction de M. THUROT; pour la *Politique*, à celle de M. B. SAINT-HILAIRE.

ARISTOTE.

MORALE.

De l'homme. — Son œuvre essentielle. — De la vertu. — De la justice. De la science et de l'art. — De la prudence, de la sagesse. — Du politique.

Tout en l'homme, actions, désirs, pensées, a pour but un bien. Donc l'idée du bien est le mobile de toutes les facultés humaines : et puisque la politique est la science qui en dirige l'activité, de manière à ce que tous les besoins se trouvent satisfaits, son objet ou sa fin doit être considérée comme le bien véritable de l'homme, c'est-à-dire le bonheur.

Les uns le placent dans la volupté, la richesse ou la considération ; d'autres pensent qu'il existe un bien général, absolu, dont tous les biens particuliers ne sont, pour ainsi dire, qu'une émanation.

Il est facile de voir que le bonheur ne se trouve parfait

ni dans la vie sensuelle, ni dans la vie politique ou active, dont le but est la richesse ou la considération. Quant à la vie d'intelligence et de contemplation, nous en ferons plus tard l'examen : qu'il nous suffise maintenant de considérer s'il existe un bien, en soi, général, absolu. Or qui dit bien dit rapport, accident, tout ce qui est soumis aux changements déterminés par les objets, le temps, les lieux, les circonstances. Donc l'unité, l'absolu, ne sauraient être le propre du bien : il est donc essentiellement relatif. Mais comme il existe deux espèces de biens, les uns qu'on désire pour eux-mêmes, les autres comme moyens, voyons encore si les biens réels peuvent être compris sous une seule idée. De ce nombre sont la considération, l'esprit, la volupté. Leurs définitions ne sauraient être les mêmes : donc le bien n'est pas un, absolu; tout au contraire, multiple, relatif, c'est-à-dire effet d'un rapport accidentel.

D'où l'on voit que le bien n'étant qu'une harmonie, un rapport de convenance entre la fin et le moyen, il faut nécessairement qu'il varie dans les actions et dans les arts suivant la fin qu'on se propose ; et aussi que le bien le plus parfait soit le plus indépendant, celui qui est à lui-même sa fin ; et tel est encore le bonheur. En sorte que l'œuvre essentielle de l'homme étant connue, il nous serait par cela même facile de préciser son bien, et partant son bonheur. Or, désirer ce qui lui est convenable, utile, et agir conformément à ce désir, constitue l'œuvre de l'homme; et on appelle vertu ce rapport, cette harmonie de l'action avec une fin déterminée. Donc, le bien ou le bonheur de l'homme se trouve dans l'activité de l'âme dirigée par la vertu, c'est-à-dire la raison.

Il suit de là que, l'objet de la politique étant le bonheur, et la vertu le moyen de l'acquérir, le vrai poli-

raison qu'il appartient de nous en rapprocher, de discerner le milieu de ses extrêmes, et de s'y maintenir ; car c'est là qu'est la vertu.

Quant à la justice, pour en donner une idée claire et précise, il nous faut d'abord expliquer les divers sens qu'on attribue au mot *juste*. Or, il peut être envisagé sous trois rapports : considéré en soi ou d'une manière absolue, il se confond avec son objet, l'intérêt de tous. Mais la tendance ou le penchant qui nous fait agir dans cet intérêt s'appelle vertu ; donc, toutes les actions qui par leur influence, bonne ou mauvaise, ont pour effet de maintenir ou de dissoudre la société, sont réputées justes ou injustes, et qualifiées du nom de vertueuses ou de vicieuses.

On voit assez de là que ce qui fait l'essence du juste ou de la vertu, considérés d'une manière absolue, c'est la généralité de leur objet. Toute action qui n'est bonne ou mauvaise que pour un individu, est un acte de justice ou d'injustice particulière, dont le nom se confond avec celui du vice ou de la vertu qui en est le principe. Et ainsi il est clair que la moralité des actions humaines résulte de leur rapport avec l'intérêt général ; c'est en lui que se trouve l'essence du juste et l'objet de la loi ; tout ce que prescrit cette dernière n'en doit être que l'expression ; et, en ce sens, obéir à la loi, c'est être juste ; et comme la loi fait un devoir de toutes les vertus, toutes sont comprises dans la justice, dont le caractère distinctif est l'égalité, le dévouement, l'intérêt d'autrui ; comme celui de l'injustice est l'intérêt personnel, l'égoïsme, l'inégalité.

Telles sont les idées qui se rattachent au mot juste considéré d'une manière absolue, ou comme principe d'association. Voyons maintenant ce qu'il signifie appli-

que dans les choses où on le doit; car c'est là précisément la bonne éducation.

« Et, par cette raison, tout ouvrage qui traite de la vertu ou de la politique n'est, au fond, qu'un traité des peines et des plaisirs (1). »

Ainsi donc, connaître et aimer le bien, le pratiquer, est le devoir de l'homme; comme celui du moraliste et du politique est de l'éclairer, de le diriger, et partant de lui tracer une image de ce qui est juste et vrai, afin qu'objet de son intelligence et une fois compris, il le devienne de ses désirs, et soit pour lui une cause de bonheur et de vertu. Essayons de la définir :

Il se passe en nous trois faits distincts, dont l'âme est le principe et le sujet : — premièrement la passion, tout ce qui en nous peut être une cause de plaisir ou de peine; — secondement la faculté, ou ce par quoi nous en avons la conscience, le sentiment; — troisièmement la disposition, l'habitude ou la tendance qui nous porte à l'éprouver. Cela posé, tout le monde comprend que la vertu ne saurait être ni une passion ni une faculté; car si nous méritons l'éloge ou le blâme, ce ne peut être ni par la nature des passions qui nous agitent, ni par la faculté que nous avons d'en subir l'influence, mais par l'à-propos, la convenance, la raison de leurs impressions, et, par ainsi, la disposition bonne ou mauvaise qui tend à les exciter en nous. D'où il résulte que la vertu n'est dans l'homme qu'une habitude, une tendance ou manière d'être conforme à la raison, qui, déterminant ce qui lui est convenable, utile, l'écarte également de deux vices, l'un par excès, et l'autre par défaut; car si dans nos actions la passion nous éloigne du devoir, c'est à la

(1) Morale, liv. II, ch. 3.

raison qu'il appartient de nous en rapprocher, de discerner le milieu de ses extrêmes, et de s'y maintenir ; car c'est là qu'est la vertu.

Quant à la justice, pour en donner une idée claire et précise, il nous faut d'abord expliquer les divers sens qu'on attribue au mot *juste*. Or, il peut être envisagé sous trois rapports : considéré en soi ou d'une manière absolue, il se confond avec son objet, l'intérêt de tous. Mais la tendance ou le penchant qui nous fait agir dans cet intérêt s'appelle vertu ; donc, toutes les actions qui par leur influence, bonne ou mauvaise, ont pour effet de maintenir ou de dissoudre la société, sont réputées justes ou injustes, et qualifiées du nom de vertueuses ou de vicieuses.

On voit assez de là que ce qui fait l'essence du juste ou de la vertu, considérés d'une manière absolue, c'est la généralité de leur objet. Toute action qui n'est bonne ou mauvaise que pour un individu, est un acte de justice ou d'injustice particulière, dont le nom se confond avec celui du vice ou de la vertu qui en est le principe. Et ainsi il est clair que la moralité des actions humaines résulte de leur rapport avec l'intérêt général ; c'est en lui que se trouve l'essence du juste et l'objet de la loi ; tout ce que prescrit cette dernière n'en doit être que l'expression ; et, en ce sens, obéir à la loi, c'est être juste ; et comme la loi fait un devoir de toutes les vertus, toutes sont comprises dans la justice, dont le caractère distinctif est l'égalité, le dévouement, l'intérêt d'autrui ; comme celui de l'injustice est l'intérêt personnel, l'égoïsme, l'inégalité.

Telles sont les idées qui se rattachent au mot juste considéré d'une manière absolue, ou comme principe d'association. Voyons maintenant ce qu'il signifie appli-

qué aux lois qui en dérivent, comme aussi à l'homme, leur sujet, qui trouve en elles un frein à ses désirs, une règle pour ses actions.

Et d'abord si, voulant pénétrer jusqu'à l'essence de la société, nous en recherchons la cause et le lien, nous trouverons l'une et l'autre dans la diversité des besoins communs à chaque individu, et l'impuissance où il est d'exercer tous les arts qui ont pour objet leur satisfaction. De là échange réciproque et nécessaire entre l'action ou les moyens de chaque industrie, et les produits qui en sont le résultat. Or, c'est aux lois qu'il appartient de régler ces rapports, dont la raison est l'intérêt général, et la justice, l'égalité proportionnelle; — « car la société, comme les arts, cesserait d'exister, si l'action et le résultat qu'elle produit n'étaient pas l'un et l'autre déterminés ou appréciés, sous le rapport de la quantité aussi bien que sous celui de la qualité. Et, dans le fait, il ne peut pas y avoir de commerce entre deux médecins; mais bien entre un médecin et un laboureur, et, en général, entre des hommes de professions diverses, et qui ne soient pas égales : mais il faut rétablir l'égalité (1). »

Et comme il ne serait guère facile d'apprécier ou d'estimer ce qui n'est pas de même nature, sans un point de comparaison qui en fasse connaître la différence, on a inventé la monnaie pour servir de mesure commune aux choses qui peuvent être échangées, en fixer le rapport, les rendre égales.

Donc, il est évident que, si la faiblesse et les besoins de l'homme ont rendu la société nécessaire, elle ne subsiste et ne se maintient que par l'échange ou le com-

(1) Morale, liv. V, ch. 5.

merce, qui lui-même n'est possible que par la monnaie; et par cela même encore tous les règlements qui ont pour objet l'échange doivent être considérés comme des lois vitales pour la société. Leur principe est dans l'intérêt de tous, et c'est lui qui fait leur justice : nous l'appellerons de réciprocité, et, comme nous l'avons dit, elle suppose l'égalité proportionnelle.

Il en est ainsi pour celles qu'on nomme distributive et de compensation, et dont l'une a pour objet le partage des honneurs ou des richesses, comme l'autre celui d'appliquer la peine ou de réparer le dommage causé.—« En effet, dans le premier cas, puisque le caractère de l'injustice est l'inégalité, il est évident qu'il doit y avoir un milieu par rapport à ce qui est inégal; et ce milieu sera précisément ce qui est égal. Car dans toute action où il peut y avoir du plus ou du moins, il doit y avoir aussi une égalité possible; et par conséquent, si on appelle injustice ce qui s'écarte de cette égalité, le juste sera ce qui y est conforme, ainsi que tout le monde en peut juger sans beaucoup de raisonnements; et puisque c'est dans le milieu que se trouve l'égalité, ce sera là aussi que se trouvera la justice. Or, l'égalité ne pouvant exister qu'entre deux termes au moins, le juste doit nécessairement être un milieu, une égalité par rapport à des choses et à des personnes : comme milieu, il se rapporte à de certaines choses, qui sont le plus et le moins; comme égal, il suppose deux termes; enfin, comme juste, il se rapporte à des personnes; par conséquent, la notion du juste comprend au moins quatre termes. Car cette notion, appliquée aux personnes, en suppose deux, et, appliquée aux choses, elle en suppose aussi deux. Et la même égalité devra se trouver dans les choses et dans les personnes; car le même rapport qui existe

entre les choses doit exister entre les personnes, puisque s'il n'y avait pas égalité entre celles-ci, elles ne devraient pas posséder des choses égales... Comme aussi il doit y avoir pareille différence entre les personnes à qui l'on adjuge leur part de certaines choses, et entre les choses que l'on distribue... Donc le juste est ce qui tient le milieu entre deux termes (le plus et le moins) qui s'éloignent ou s'écartent de la proportion.

« D'un autre côté, s'agit-il de réparer un dommage causé, et partant d'appliquer la justice de compensation, c'est encore l'égalité qu'il faut observer. En effet, lorsqu'un homme a perdu la vie, et qu'un autre lui a porté des coups ou l'a tué, l'action de l'un et le dommage de l'autre se partagent pour ainsi dire en deux parts inégales; et le juge, par l'amende ou la peine qu'il impose, cherche à diminuer l'avantage de l'une des parties, à rétablir l'égalité entre elles (1). »

Ainsi donc, le principe ou l'essence du juste absolu n'est que l'intérêt de tous, et toute loi n'a que lui pour objet. Donc, le juste légal n'en est, à vrai dire, que l'expression. C'est lui qui le rend sensible, en indiquant ou prescrivant les rapports qui le fixent et le déterminent.

Donc, la justice des lois humaines n'est que la conformité de leurs dispositions avec leur principe, l'intérêt général. Toutefois, pour se confondre dans leur essence, le juste en soi et le juste légal n'en sont pas moins distincts par l'application; car l'un dérive de l'autre, comme la conséquence du principe : mais conséquence variable, et changeant avec les hommes, les temps et les lieux.

Donc il est quelque chose de juste, déterminé par la raison, qui constitue un droit, une loi antérieure à la

(1) Morale, l. V, ch. 3.

justice légale, au droit écrit ; et cela nous explique la différence qui existe entre le juste et l'acte juste : ce qui est juste en soi découlant du droit naturel, que le législateur l'ait ou ne l'ait pas prescrit ; et l'acte juste étant celui qui se trouve conforme au droit écrit, à la prescription légale. Et comme ces deux espèces de droit peuvent se trouver en opposition, il s'ensuit que justice et moralité ne sont pas même chose ; car si une loi est injuste, c'est-à-dire opposée au droit naturel, l'acte qui lui est conforme, pour être juste légalement, c'est-à-dire permis, n'en est pas plus moral.

Donc, pour l'action ou le fait accompli, la justice est dans leur accord avec la prescription légale ; mais pour l'homme qui agit, elle résulte du sentiment qui l'excite et l'entraîne, ou mieux du jugement qu'il porte lui-même de son action : c'est lui qui constitue sa moralité. Et c'est pour cela qu'un acte peut être en lui-même injuste, sans rendre forcément tel qui s'y livre ; car l'injustice d'une action ne fait pas celle de l'homme. Elle n'est pas dans le fait, en soi matériel, mais dans l'idée qui s'y rattache et qui l'a produit, c'est-à-dire dans le choix, la volonté, dans la conscience du mal causé ; de même que pour le juge la prévarication n'est pas dans l'erreur commise, mais dans la sentence rendue contrairement à la vérité qu'il reconnaît. Quant à ce qu'on appelle équité, nous dirons qu'elle est un sentiment conforme au droit naturel, et qui a pour objet de suppléer au droit écrit, toutes les fois qu'il pèche ou par l'excès d'étendue, ou manque de clarté. L'homme équitable n'est alors que son interprète, déterminé qu'il est par l'instinct du droit, à défaut de la raison ou prescription légale.

Après avoir défini la vertu, considérée en soi ou d'une manière absolue, l'harmonie ou l'accord de l'entende-

ment et de la volonté ; et, dans son effet, une disposition ou une tendance à préférer ce qui est bien, ce qui est conforme à la raison, il nous reste à examiner en quoi consiste la raison elle-même, et par suite à expliquer la nature de l'homme et de l'âme, qui est son principe. Or il est en lui deux facultés corrélatives, à savoir, l'entendement et la volonté, dont l'une a pour effet l'action, et l'autre pour objet la vérité. Et comme la disposition à effectuer un acte analogue à la faculté qui en est le principe constitue sa vertu, il en résulte pour l'homme deux espèces de vertus : les unes qui s'appliquent aux mœurs, et s'appellent morales ; les autres qui découlent des idées, et pour cela sont dites intellectuelles. De plus, toute action est déterminée par le désir, comme toute croyance par le jugement. D'où il suit que désirer ce qui est bien constitue les vertus morales, et croire ce qui est vrai, les vertus intellectuelles. Mais, pour désirer, il faut connaître. Donc, les vertus morales ne sont qu'une conséquence des vertus intellectuelles, et la vertu, en général, n'est que leur accord, leur harmonie, déterminée par la raison, qui en est le principe. Ce principe est la faculté de comparer, de juger. C'est par lui que se rattache l'acte à la pensée ; car le principe de l'action est dans la préférence, et celui de la volonté dans le jugement. Selon que ce dernier a bien ou mal apprécié le rapport qui existe entre l'homme et ce qui n'est pas lui, nos désirs sont ou ne sont pas pas conformes à la vérité. L'homme préfère le bien, comme il a jugé le vrai.

D'où l'on voit que l'affirmation ou la négation est à l'entendement ce que la poursuite ou la fuite est à la volonté. Mais si la préférence produit en quelque sorte l'impulsion ou la tendance à l'action, elle n'en est pas le motif déterminant ; car toute préférence suppose un dé-

sir antérieur qui la sollicite; et ce désir, lui-même, est excité par l'idée du bien que l'intelligence, le jugement nous montre inhérent ou attaché à l'objet de nos désirs comme à l'effet de nos actions. Donc, la préférence est un désir suscité par l'entendement, et déterminé ou fixé par la volonté; et un tel principe est l'homme lui-même: *Et hoc ipse homo est.*

Voilà pour ce qui regarde les moteurs de la volonté, considérée comme une puissance dont l'exercice a pour effet l'action. Quant à ceux qui déterminent la croyance, et qui, nés de l'entendement, ont pour objet la conception et l'expression de la vérité, ils sont au nombre de cinq, à savoir, la science, l'art, l'intelligence, la prudence et la sagesse.

La science est une conviction intime et raisonnée, découlant de principes certains ou évidents par eux-mêmes; en sorte qu'à celui qui sait il est impossible de ne pas croire ce qu'il croit, car il est impossible que ce qui est ne soit pas. D'où il résulte que l'objet de la science est éternel, comme ayant une existence absolue et nécessaire. D'un autre côté, ce qui est su peut être enseigné, et ne peut l'être que par induction. Or, toute induction se tirant d'un principe évident, déterminant, lui-même, une croyance fixe, inébranlable, il faut aussi admettre des principes qui servent de base à la science, comme à tout enseignement qui en dérive : et puisque leur vérité n'est pas un effet du raisonnement (car ils sont évidents par eux-mêmes et antérieurs à la science), on est obligé de la considérer comme un résultat nécessaire de la nature des choses, dont la connaissance, ou plutôt le sentiment, l'intuition, appartient à l'intelligence ou à l'entendement.

Cela étant, concevoir ou démontrer ce qui est, à sa-

voir l'idée, constitue la science. Elle a pour objet d'expliquer ce que l'art doit exécuter. Elle n'est donc qu'une habitude de démonstration, comme l'art en est une d'exécution. L'une est ce qu'on appelle théorie, et l'autre pratique. Or, la théorie n'est que l'intelligence du principe, de la règle ou de l'idée ; et la pratique en est la conséquence, l'observation, l'expression : elle n'est pour ainsi dire que l'idée passée à l'état de fait, l'idée rendue sensible. L'objet essentiel est de créer, de manifester par un fait l'idée qui en est le principe. Il consiste à effectuer ce que la raison a conçu. Donc, la science est la pensée, dont l'art est l'image ou le reflet.

Quant à la prudence, elle a pour objet de connaître ce qui est pour l'homme une cause de bien ou de mal. Elle est donc la vertu qui préside à nos actions. Et comme toute action est l'effet d'un désir excité par l'idée du bien qui s'y rapporte ou doit en résulter, il s'ensuit que délibérer, contempler, réfléchir aux conséquences de nos actions, ou être prudent, sont même chose.

De là vient que la prudence est la vertu intellectuelle par excellence, déterminée qu'elle est par l'entendement, dont elle n'est, à vrai dire, que l'expression. Aussi doit-on la regarder comme l'attribut distinctif de l'homme sage.

La sagesse, en effet, n'est que l'art de vivre, celui de nous rendre heureux.

Et, comme nous le disions au commencement de ce traité, puisque tout en l'homme, actions, désirs, pensées, a pour but un bien, l'idée du bien est le mobile de toutes les facultés humaines, et la morale est la science qui, nous donnant l'intelligence de leur action comme celle du but qui leur est prescrit, nous fait comprendre

où nous devons chercher le bonheur. Or, de nos idées sur le moral de l'homme, il résulte qu'il ne peut se trouver que dans l'activité de l'âme dirigée par la raison, c'est-à-dire, la vertu, car elle n'est que l'harmonie ou l'accord de l'entendement et de la volonté. Donc, la morale est la science du bonheur et de la vertu, comme la politique est l'art de l'appliquer.

« Il ne suffit pas, en effet, de savoir ce que c'est que la vertu; il faut la posséder et s'efforcer d'en faire usage : car lorsqu'il est question des facultés actives, le but qu'on doit se proposer n'est pas de connaître et de considérer simplement chaque espèce d'action, mais bien plutôt de se mettre en état de les pratiquer (1). »

Et sur cela je dis que, si la justice et la vertu ne sont pour l'homme qu'un effet de l'habitude, déterminée ou contractée par le plaisir ou la contrainte, obliger dès l'enfance l'homme à ne faire que des actions conformes à la raison, c'est lui inspirer le goût du bien, et partant, faire naître en lui cet accord et cette harmonie que nous avons dit être une raison de bonheur et de vertu, le rendre juste en le rendant heureux.

En sorte que le vrai politique est celui qui, outre la science de la morale, c'est-à-dire, l'intelligence du but à prescrire aux facultés humaines, sait encore le mieux diriger leur action, de manière à ce que, la loi n'étant jamais que l'expression de l'intérêt de tous, chacun ait avantage à lui obéir, à être juste, et par conséquent trouve le bonheur dans la vertu. D'où il est évident que la politique n'est, pour ainsi dire, qu'une conséquence de la morale. « Et, comme tous ceux qui ont traité jusqu'à

(1) Morale, liv. X, ch. 9.

présent des mœurs n'ont rien dit sur la législation, peut-être ferons-nous mieux d'y consacrer nos recherches, afin de perfectionner autant qu'il dépend de nous la philosophie de l'humanité (1). »

CONCLUSION.

Telle est, dans Aristote, la transition ou le passage de la Morale à la Politique. Or, avant de résumer le second traité, comme nous avons fait le premier, commençons par déclarer que toute société ne repose que sur des idées de justice et de vertu, et ne se maintient que par leur application ; qu'il n'est aucun effort d'intelligence que nous n'ayons fait pour acquérir celle du sens qu'Aristote attribue à ces deux mots, car on dirait de deux arbres immenses, qui couvrent toute la société de leurs rameaux ; qu'ainsi, nous avons pénétré jusqu'à leur racine, afin de la mettre à nu et d'en montrer les filaments ; ou, en d'autres termes, que, résumant Aristote, nous avons eu pour objet de remonter au principe de ce qu'il appelle juste et vertu, et, comprimant leur essence, d'en faire ressortir toutes les idées qui la constituent. Que si, enfin, on nous reprochait d'avoir donné à leur expression une concision approchant quelquefois de l'obscurité, nous pourrions dire à cela que nous ne manquons de clarté que pour qui manque d'attention ; mais qu'il nous suffise de renvoyer au texte même de l'auteur que nous avons résumé ; car si, malgré son développement, il ne donnait de la justice et de la vertu une idée ni plus claire ni plus étendue que celle qui ré-

(1) Morale, liv. X, chap. 9.

sulte de notre travail, alors ne serait-on pas obligé de nous accorder au moins le mérite de la brièveté, car, a dit Voltaire, « le défaut de la plupart des livres, c'est d'être trop longs (1). »

(1) Volt., *Corresp. génér.*

POLITIQUE.

I.

De l'État. — Du citoyen. — De la souveraineté.

Lorsque nous avons traité de la Morale, nous avons reconnu que toutes les facultés de l'homme avaient pour mobile un bien, un avantage, un intérêt ; que toutes se rapportaient au bonheur. D'un autre côté, cherchant à préciser les idées qui se rattachent aux mots bien, avantage, nous avons prouvé qu'il n'y avait en eux rien d'absolu ; que tous ceux dont l'homme peut jouir étant divers, les uns placés en dehors de lui, tels que la fortune, le pouvoir, la considération ; les autres en lui, comme la santé, la beauté, l'esprit, la sagesse, il ne pouvait être heureux que par leur réunion, c'est-à-dire, à la condition d'une harmonie réciproque et nécessaire entre ses facultés, ses désirs et ses actions ; que cette harmonie était déterminée par l'entendement, qui, en réglant ses désirs, les ramenait à ce qui lui était possible

et convenable, l'obligeait à y conformer toutes ses actions, et produisait ainsi la vertu, essentiellement ennemie des extrêmes où nous entraîne la passion, et dont la raison doit constamment nous préserver. Quant à la justice, on a pu voir aussi qu'elle n'était qu'une conséquence de la vertu, telle que nous venons de la définir. Or, ces principes étant reconnus en morale, ou dans leurs rapports avec l'homme privé, voyons s'ils peuvent l'être aussi en politique ou dans leurs rapports avec l'homme civil; et pour cela, essayons de les appliquer à l'État, et par suite, aux membres qui en font partie, aux citoyens.

L'État peut être considéré comme une association de villages; le village comme une association de familles : et la famille n'est que l'association naturelle de l'homme et de la femme. Chacune de ces différentes associations a pour cause un intérêt, la satisfaction d'un besoin. La fin de leur nature, ou leur perfection, est de se suffire à elles-mêmes. Donc, l'État, né des besoins de la vie, est un fait de nature, et l'homme est un être créé pour la société.

On pourrait encore trouver dans son langage une preuve de sa destination. En effet, l'homme doit obéir à la tendance de ses facultés : or, la voix, qui seule peut exprimer le bien et le mal, le juste et l'injuste, et en général tous les sentiments qu'inspirent la famille et l'État, prouve que, si l'homme était capable de les ressentir, il devait se trouver dans les rapports d'où ils ressortent, et qui les constituent.

« La nature pousse donc instinctivement tous les hommes à l'association politique. Le premier qui l'institua rendit un immense service ; car, si l'homme parvenu à toute sa perfection est le premier des animaux, il est

bien aussi le dernier quand il a renoncé aux lois et à la justice. Quoi de plus monstrueux, en effet, que le crime armé ? Mais l'homme a reçu de la nature les armes de la sagesse et de la vertu, qu'il doit surtout employer contre ses passions mauvaises. Sans la vertu, c'est l'être le plus pervers et le plus féroce : il n'a que les emportements brutaux de l'amour et de la faim. La justice est une nécessité sociale (c'est le respect des conventions, et sans conventions point de société) ; car le droit (c'est la convention) est la règle de l'association politique, et la décision du juge n'est que l'expression de la justice (1) » (la déclaration que telle ou telle action est ou n'est pas conforme à la règle) (2).

Il suit de là que l'homme est en même temps redevable à la société de son bien-être physique, de sa sûreté, de sa moralité, et tout cela ne peut être sans une direction, sans qu'il y ait d'un côté autorité, et de l'autre obéissance ; et ce grand principe doit régner dans l'homme, dans la famille et dans l'État : — « car une œuvre s'accomplit partout où se rencontrent l'autorité et l'obéissance, et ces deux éléments se retrouvent dans tout ensemble formé de plusieurs choses arrivant à un résultat commun, qu'elles soient d'ailleurs séparées ou continues. Autorité, obéissance, est une condition que la nature impose à tous les êtres animés, et l'on pourrait même découvrir quelques traces de ce principe jusque dans les objets sans vie : telle est, par exemple, l'harmonie dans les sons ; mais ceci nous entraînerait peut-être trop loin de notre sujet.

« D'abord, l'être vivant est composé d'une âme et

(1) Politique, liv. I.

(2) Ce qui est entre parenthèses n'est pas dans le texte.

d'un corps faits, l'une pour commander, l'autre pour obéir. C'est là du moins le vœu de la nature, qu'il importe d'étudier dans les êtres développés suivant ses lois régulières, et non point dans les êtres dégradés. Cette prédominance de l'âme est évidente dans l'homme parfaitement sain d'esprit et de corps, le seul que nous devions examiner ici. Dans les hommes corrompus ou disposés à l'être, le corps semble parfois dominer souverainement l'âme, précisément parce que leur développement est tout à fait contre nature. Il faut donc, je le répète, reconnaître d'abord dans l'être vivant l'existence d'une autorité pareille à celle d'un maître et d'un magistrat : l'âme commande au corps comme un maître, et la raison à l'instinct, comme un magistrat, comme un roi : or, on ne saurait nier qu'il ne soit naturel et bon pour le corps d'obéir à l'âme, et pour la partie sensible de notre être d'obéir à la raison et à la partie intelligente. L'égalité ou l'échange du pouvoir entre ces divers éléments leur serait également funeste à tous. Il en est de même entre l'homme et le reste des animaux : les animaux privés valent naturellement mieux que les animaux sauvages, et c'est pour eux un grand avantage, dans l'intérêt même de leur sûreté, d'être soumis à l'homme. D'autre part, le rapport des sexes est analogue : l'un est supérieur à l'autre : celui-là est fait pour commander et celui-ci pour obéir (1). »

C'est donc une loi générale que le droit de commander appartient à la supériorité du mérite, et ce principe est tellement celui d'Aristote, qu'il va jusqu'à dire : — « Si dans l'État un individu, ou même plusieurs individus, trop peu nombreux toutefois pour former entre eux seuls

(1) Politique, liv. I.

une cité, ont une telle supériorité de mérite que le mérite de tous les autres citoyens ne puisse entrer en balance, et que l'influence politique de cet individu, ou de ces individus, soit incomparablement plus forte, de tels hommes ne peuvent être compris dans la cité. Ce serait leur faire injure que de les réduire à l'égalité commune, quand leur mérite et leur importance politique les mettent si complétement hors de comparaison : de tels personnages sont, on peut dire, des dieux parmi les hommes : nouvelle preuve que la législation ne peut concerner que des individus égaux par leur naissance et par leurs facultés. Mais la loi n'est point faite pour ces êtres supérieurs; ils sont eux-mêmes la loi (1). » Et ailleurs : — « Lorsqu'une race entière, ou même un individu de la masse, vient à briller d'une vertu tellement supérieure, qu'elle surpasse la vertu de tous les autres citoyens ensemble, alors il est juste que cette race-là soit élevée à la royauté, à la suprême puissance, que cet individu-là soit pris pour roi. Ceci, je le répète, est juste, non-seulement de l'aveu des fondateurs des constitutions aristocratiques, oligarchiques, et même démocratiques, qui ont tous reconnu les droits de la supériorité tout en différant sur l'espèce de cette supériorité, mais encore par le motif que nous avons donné plus haut. Il n'est équitable ni de tuer ni de proscrire par l'ostracisme un tel personnage, ni de le soumettre au niveau commun : la partie ne doit pas l'emporter sur le tout, et le tout est ici précisément cette vertu si supérieure à toutes les autres. Il ne reste donc plus qu'à obéir à cet homme et à lui reconnaître une puissance, non point alternative, mais perpétuelle (2). »

Mais laissant de côté une supériorité tout exception-

(1) Politique, liv. III.
(2) *Id.*, *ibid.*

nelle, voyons quelle est pour l'État son œuvre essentielle, et à quelle condition il peut la remplir.

Il en est du corps social et politique comme du moral de l'homme; et ainsi que, pour ce dernier, voulant juger de son bien-être, de son mérite ou de sa vertu, il nous a fallu préciser quelle était son œuvre essentielle, c'est-à-dire, quelles devaient être la tendance de ses désirs et la règle de ses actions, le bonheur et la vertu, dans l'homme, n'étant que l'harmonie ou l'accord de ses actions, de ses pensées, de ses désirs, avec la fin qu'ils doivent se proposer, ou que la nature leur a prescrite : de même, pour apprécier la bonté d'une constitution politique, nous faut-il reconnaître l'œuvre essentielle de l'État, c'est-à-dire. son but, sa fin, sa nature. C'est en elle qu'est le principe ou le fondement de sa constitution. Et comme elle a surtout pour objet d'ordonner les éléments dont il est formé, elle doit fixer les conditions et les limites de la souveraineté, les droits du citoyen; car c'est là tout ce qui fait la différence des constitutions, ou des gouvernements. L'État, le citoyen, la souveraineté, voilà ce qu'il nous faut maintenant définir, tout en faisant ressortir les idées principales qui découleront des principes que nous aurons posés.

L'État, c'est le corps politique d'où émane l'autorité, et dont les membres s'appellent citoyens. C'est à eux qu'appartient le droit de statuer sur les intérêts de tous, et ce droit constitue la souveraineté. Il comprend le gouvernement, en général, comme aussi les pouvoirs qui jugent des intérêts particuliers. Mais la constitution, qui semble ici ne devoir être qu'une conséquence du droit de souveraineté, est précisément ce qui le règle et l'attribue; ou, en d'autres termes, loin que la constitution soit faite par les citoyens, c'est elle qui les institue, en

leur conférant les droits politiques. Et c'est pour cela que le citoyen varie nécessairement d'une constitution à l'autre. Or, quel est son caractère distinctif? à quoi faut-il le reconnaître ?

« Le trait éminemment distinctif du vrai citoyen est la jouissance des fonctions de juge et de magistrat, » c'est-à-dire, le droit de voter à l'assemblée publique, et celui de juger au tribunal. Or, cette faculté de délibérer sur les affaires de l'État, et de statuer sur les intérêts particuliers, sont des pouvoirs tout spéciaux, et nullement de droit commun. On peut les attribuer ou les refuser à telle ou telle classe de la cité, suivant telle ou telle condition ; les accorder à tous, ou ne les confier qu'à des corps spéciaux ; les appliquer ou les restreindre à tel ou tel objet. — « C'est ainsi que des constitutions ne reconnaissent pas de peuple ; au lieu d'assemblée publique, c'est un sénat, et les fonctions de juges sont attribuées à des corps spéciaux, comme à Lacédémone, où les éphores se partagent toutes les affaires civiles, où les gérontes connaissent des affaires de meurtre, et où les autres causes peuvent ressortir encore à différents tribunaux ; et comme à Carthage, où quelques magistratures ont le privilége exclusif de tous les jugements (1). »

On voit par là que tout homme n'est citoyen qu'à la condition d'avoir à l'assemblée publique et au tribunal voix délibérante, et ce droit n'est général que dans la démocratie. Cependant, là aussi, il ne doit pas être sans restriction, — « car il est certain qu'on ne doit pas élever au rang de citoyens tous les individus dont l'État a nécessairement besoin. Ainsi les enfants ne sont pas citoyens comme les hommes : ceux-ci le sont d'une ma-

(1) Politique, liv. III.

nière absolue; ceux-là le sont en espérance; citoyens, sans doute, mais citoyens imparfaits. Jadis tous les ouvriers étaient ou des esclaves ou des étrangers, et dans la plupart des États il en est encore de même. Mais une bonne constitution n'admettra jamais l'artisan parmi les citoyens. C'est en vain qu'on donne à l'artisan le nom de citoyen; la qualité de citoyen, je le répète, appartient non pas à tous les hommes libres, par cela seul qu'ils sont libres, elle n'appartient qu'à ceux qui n'ont point à travailler nécessairement pour vivre. Travailler pour la personne d'un individu, c'est être esclave; travailler pour le public, c'est être ouvrier ou mercenaire. Il suffit de donner à ces faits la moindre attention pour que la question soit parfaitement claire (1). »

C'est-à-dire que, suivant telle ou telle constitution, telle ou telle classe d'individus jouira ou ne jouira pas des droits politiques. Ainsi, par exemple, là où ils ne sont accordés qu'au mérite ou à la considération, comme dans l'aristocratie, l'artisan et le manœuvre en seront privés; que si, au contraire, suivant le principe des oligarchies, on les donne à la richesse, l'élévation du cens empêchera toujours le manœuvre d'être citoyen; mais l'artisan pourra l'être, car souvent il arrive à la fortune.

Ces principes une fois reconnus, et après avoir défini l'État et le citoyen, la première question qui se présente est celle de savoir s'il existe plusieurs constitutions politiques, et ce qui en fait la différence.

« Or, la constitution est ce qui détermine dans l'État l'organisation régulière de toutes les magistratures, mais surtout de la magistrature souveraine; et le souverain

(1) Politique, liv. III.

de la cité, c'est en tous lieux le gouvernement : le gouvernement est la constitution même. » En quoi il est évident que, si le citoyen varie suivant la constitution, c'est-à-dire, par la condition du droit politique, la constitution change également et varie, suivant que la souveraineté, ou le gouvernement, est confiée à telle ou telle classe de la cité. Et comme dans tous les États les pauvres sont en majorité, les riches en minorité, selon que la majorité ou la minorité est souveraine, la constitution est démocratique ou oligarchique : « aussi dit-on que les constitutions de la démocratie ou de l'oligarchie sont essentiellement différentes (1). »

D'où il résulte, à l'égard des constitutions, que leur principe essentiel repose dans la souveraineté ou le gouvernement, et qu'elles changent de nature ou de caractère par le nombre ou la classe des individus qui en sont revêtus.

Or, supposons qu'il règne entre eux une parfaite égalité : chacun aura droit d'exercer l'autorité à son tour, et — « d'abord, chose toute naturelle, tous regardent cette alternative comme parfaitement légitime, et ils accordent à un autre le droit de décider par lui-même de leurs intérêts, comme ils ont eux-mêmes décidé des siens ; mais, plus tard, les avantages que procurent le pouvoir et l'administration des intérêts généraux inspirent à tous les hommes le désir de se perpétuer en charge ; et s'ils étaient travaillés d'une maladie chronique que la continuité du pouvoir pût seule guérir, ils ne seraient certainement pas plus âpres à retenir l'autorité, une fois qu'ils en jouissent.

« Donc, évidemment toutes les constitutions qui ont

(1) Politique, liv. III.

en vue l'intérêt général sont pures et essentiellement justes; toutes celles qui n'ont en vue que l'intérêt personnel des gouvernants, viciées dans leurs bases, ne sont que la corruption des bonnes constitutions; elles tiennent de fort près au pouvoir du maître sur l'esclave, tandis que, au contraire, la cité n'est qu'une association d'hommes libres.

« Après les principes que nous venons de poser, nous pouvons examiner la nature et le nombre des constitutions. Nous nous occuperons d'abord des constitutions pures, et une fois que celles-là seront déterminées, on reconnaîtra sans peine les constitutions corrompues.

« Le gouvernement et la constitution étant choses identiques, et le gouvernement étant le maître suprême de la cité, il faut absolument que ce maître soit ou un seul individu, ou une minorité, ou enfin la majorité des citoyens. Quand le maître unique, ou la minorité, ou la majorité, gouvernent dans l'intérêt général, la constitution est pure; quand ils gouvernent dans leur propre intérêt, la constitution est corrompue, puisque de deux choses l'une : ou les membres de l'association ne sont pas vraiment citoyens, ou, s'ils le sont, ils doivent avoir leur part de l'avantage commun.

« Quand la monarchie ou le gouvernement d'un seul a pour objet l'intérêt général, on la nomme vulgairement royauté. Avec la même condition, le gouvernement de la minorité, pourvu qu'elle ne soit pas réduite à un seul individu, c'est l'aristocratie, ainsi nommée, soit parce que le pouvoir est aux mains des gens de bien, soit parce que le pouvoir n'a d'autre objet que le plus grand bien de l'État et des associés. Enfin, quand la majorité gouverne dans le sens de l'intérêt général, le gouvernement reçoit comme dénomination spéciale la

dénomination générique de tous les gouvernements, et se nomme république. Ces différences de dénominations sont fort justes : une vertu supérieure peut être le partage d'un individu, d'une minorité ; mais une majorité ne peut être désignée par aucune vertu spéciale, excepté toutefois la vertu guerrière qui se manifeste surtout dans les masses ; et la preuve, c'est que, dans le gouvernement de la majorité, la partie la plus puissante de l'État est sa partie guerrière ; tous ceux qui ont des armes y sont citoyens.

« Les corruptions de ces gouvernements sont : la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démagogie pour la république. La tyrannie est une monarchie qui n'a pour objet que l'intérêt personnel du monarque ; l'oligarchie n'a pour objet que l'intérêt particulier des riches ; la démagogie, celui des pauvres : aucun de ces gouvernements ne songe à l'intérêt général (1). »

Donc, l'intérêt général est le fondement, le principe et la fin de l'État, de la société, de toute association. Son œuvre essentielle, son but, est l'avantage commun, le bonheur de tous ; et, suivant que la constitution le favorise ou le contrarie, l'étend ou le restreint, elle est pure ou corrompue. En suite de ce principe, il nous semble qu'il est facile d'apprécier les limites qu'on assigne à l'oligarchie et à la démocratie, et de juger ce qu'on appelle le droit dans l'une et dans l'autre. En effet, que prétendent les partisans de l'oligarchie et ceux de la démocratie ? Les uns, que le droit de souveraineté n'appartient qu'à la richesse ; les autres, qu'il est de droit commun et naturel. Où se trouve la justice ? Suivant nos

1) Politique, liv III.

principes de morale, dans l'égalité ; et l'égalité, c'est la proportion ; —« car le même rapport qui existe entre les choses doit exister entre les personnes, puisque, s'il n'y avait pas égalité entre celles-ci, elles ne devraient pas posséder des choses égales. Comme aussi il doit y avoir pareille différence entre les personnes à qui l'on adjuge leur part de certaines choses et entre les choses que l'on distribue (1). » D'où l'on voit que l'égalité proportionnelle, c'est la justice ; et comme toute proportion suppose un terme de comparaison, la question est maintenant de trouver ce terme ou ce point de comparaison, et les citoyens, en fait de souveraineté ou de droits politiques, seront entre eux ce qu'ils seront par rapport à lui.

Toute société, avons-nous dit, tout État, toute association, tout homme enfin, a pour but un intérêt : et le mérite ou la vertu de toute organisation, de toute faculté ou agent, physique, moral et politique, est d'agir conformément à sa destination, d'accomplir son œuvre essentielle. Or, l'intérêt général ou le bonheur de tous est celle de l'État ; les citoyens peuvent en être considérés comme les instruments, et la constitution n'est que la direction qui leur est imprimée. Donc c'est à elle d'apprécier le mérite ou la vertu des citoyens, leur capacité politique, et, par ainsi, de mesurer leurs droits de souveraineté à la puissance qu'ils peuvent avoir de concourir à l'œuvre commune, ou, en d'autres termes, de servir l'État, d'augmenter son bonheur. Donc, intérêt de l'État, et proportion dans laquelle chacun peut y contribuer, voilà ce qui constitue le droit de souveraineté ; égalité entre égaux, inégalité entre

(1) Morale, liv. V, chap. 4.

inégaux, voilà ce qui en détermine l'application. Voilà sa justice. « Car s'il est physiquement nuisible de donner une égale nourriture et des vêtements égaux à des hommes de constitution et de taille différentes, l'analogie n'est pas moins frappante pour les droits politiques. D'autre part, l'inégalité entre égaux n'est pas moins déraisonnable. Il est donc juste que les parts de pouvoir et d'obéissance pour chacun soient parfaitement égales, ainsi que leur alternative, car c'est là précisément la loi de la cité, et la loi, c'est l'ordre (1). »

II.

De la constitution. — De l'oligarchie et de la démocratie. — De la république. — De la classe moyenne.

L'État, le citoyen et la souveraineté une fois définis, et par cela même, aussi, le caractère ou le principe essentiel des constitutions se trouvant posé, il nous reste à examiner celle qui se rapproche le plus des éléments à constituer, ou dont l'application est la plus facile, et convient le mieux aux différents États. Puis, ne voyant dans toute société qu'un but à atteindre et dans tout gouvernement qu'un moyen, nous essayerons de l'organiser suivant nos idées de perfection ; et ce gouvernement idéal sera pour nous la règle politique, ou la mesure des autres constitutions.

« Mais si c'est un devoir pour l'homme d'État de connaître la constitution qui peut généralement passer pour la meilleure, il faut avouer que la plupart des écrivains politiques, tout en faisant preuve d'un grand talent, se sont trompés sur les points capitaux. Il ne suffit pas

(1) Politique, liv. III.

d'imaginer un gouvernement parfait ; il faut surtout un gouvernement praticable, d'une application facile et commune à tous les États. Loin de là, on nous présente aujourd'hui des constitutions inexécutables et excessivement compliquées ; ou, si l'on s'arrête à des idées plus pratiques, c'est pour louer Lacédémone, ou un État quelconque, aux dépens de tous les autres. Quand on propose une constitution, il faut qu'elle puisse être acceptée et mise à exécution en partant de l'état actuel des choses. En politique, du reste, il n'est pas moins difficile de réformer que de créer, de même qu'il est plus malaisé de désapprendre que d'apprendre pour la première fois.

« Ainsi l'homme d'État doit être capable, je le répète, d'améliorer l'organisation d'un gouvernement déjà constitué, et cette tâche lui serait complétement impossible, s'il ne connaissait pas toutes les formes de gouvernement : c'est, en effet, une erreur grave de n'admettre, comme on le fait communément, qu'une seule espèce de démocratie, qu'une seule espèce d'oligarchie. A cette indispensable connaissance du nombre et des combinaisons des formes politiques, il faut joindre une égale étude, et des lois qui sont en elles-mêmes les plus parfaites, et de celles qui sont le mieux en rapport avec chaque constitution : car les lois doivent être faites pour les constitutions, tous les législateurs reconnaissent ce principe, et non les constitutions pour les lois. La constitution dans l'État, c'est l'organisation des magistratures, la répartition des pouvoirs, l'attribution de la souveraineté ; en un mot, la détermination du but spécial de l'association politique. Les lois, au contraire, distinctes des principes essentiels et caractéristiques de la constitution, sont la règle du magistrat dans l'exercice du

pouvoir, et dans la répression des délits qui portent atteinte à ces lois. Si donc l'on ne connaît ni le nombre, ni les différences des constitutions, on est tout à fait incapable de porter même de simples lois, puisque les mêmes lois ne sauraient convenir à toutes les oligarchies, à toutes les démocraties, la démocratie, l'oligarchie ayant chacune plus d'une espèce (1). » Essayons de les préciser.

D'abord, le caractère essentiel, ou le principe des constitutions, se trouve dans la souveraineté, dans la répartition du pouvoir, répartition qui peut être faite, soit en raison de l'importance des associés, soit d'après un principe d'égalité commune. C'est ainsi qu'on peut faire une part aux riches et une part aux pauvres, ou leur donner des droits communs; d'où il suit que le nombre des constitutions se rapporte à celui des combinaisons de supériorité ou d'infériorité politique qu'il est possible d'attribuer aux différentes parties ou classes de l'État. Or, s'il y a nécessité pour lui que l'organisation de tous les éléments dont il se compose soit équitable, —« c'en sera une aussi que tous ces hommes appelés au pouvoir aient un certain mérite politique. De plus, on suppose généralement que plusieurs fonctions peuvent convenablement être cumulées, et qu'un même individu peut être à la fois guerrier, laboureur, artisan, juge et sénateur; tous les hommes du moins revendiquent leur part de mérite, et se croient propres à presque tous les emplois; mais comme les seules choses qu'on ne puisse cumuler sont la pauvreté et la richesse, riches et pauvres semblent les deux portions les plus distinctes de l'État : et d'autre part, comme le plus or-

(1) Politique, liv. IV.

dinairement ceux-ci sont en majorité, ceux-là en minorité, on les regarde comme les deux éléments politiques les plus opposés. La prédominance des uns et des autres fait la différence des constitutions, qui semblent, en conséquence, être bornées à deux seulement, la démocratie et l'oligarchie (1). »

Il paraît de là qu'il existe plusieurs espèces de constitutions. Il est facile de voir qu'il y a aussi plusieurs espèces de démocraties et d'oligarchies. En effet, si l'attribution des droits politiques, ou l'exercice du pouvoir confié à la classe des riches ou à celle des pauvres, c'est-à-dire aux éléments les plus contraires de l'État, produit les deux constitutions les plus opposées, il n'en est pas moins vrai que ces parties extrêmes se rapprochent en quelque sorte, au moyen des parties ou classes intermédiaires; et comme il est possible d'admettre au partage de la souveraineté ces classes diverses, dans des proportions différentes, il en résulte que la démocratie et l'oligarchie peuvent recevoir autant de modifications qu'il y a de classes intermédiaires. Ainsi, par exemple, la classe inférieure se divise en laboureurs, en artisans, commerçants, mercenaires; dans la classe élevée, on se distingue par la fortune, la noblesse, le mérite, l'instruction, etc. Cela étant, puisqu'il y a nécessité que les droits politiques soient exercés par toutes ces classes réunies, ou bien seulement qu'ils n'appartiennent qu'à certaines classes privilégiées, il peut arriver que la classe des agriculteurs sera souveraine, et alors chaque citoyen, trop occupé de ses travaux pour vaquer aux affaires publiques, s'en remettra forcément à la loi du soin de les régler. Que si, au contraire, l'État,

(1) Politique, liv. IV.

se trouvant plus étendu, est assez riche pour indemniser chaque citoyen du temps qu'il donne aux affaires publiques, tous alors, et surtout les plus pauvres, auront hâte de se rendre aux assemblées et aux tribunaux; — « et il arrive de là que la multitude devient souveraine à la place des lois. »

« Or, dès que le peuple est monarque, il prétend agir en monarque, il rejette le joug de la loi, se fait despote, et accueille bientôt les flatteurs; cette démocratie est dans son genre ce que la tyrannie est à la royauté. De part et d'autre, même vice, même oppression des bons citoyens : ici les décrets, là les ordres arbitraires. Le démagogue et le flatteur ont une ressemblance frappante. Tous deux ils ont un crédit sans bornes, l'un sur le tyran, l'autre sur le peuple ainsi corrompu. Les démagogues, pour substituer la souveraineté des décrets à celle des lois, rapportent tout au peuple ; car leur puissance ne peut que gagner à la souveraineté du peuple dont ils disposent eux-mêmes souverainement par la confiance qu'ils ont su lui surprendre. D'un autre côté, tous les ennemis personnels des magistrats ne manquent pas d'en appeler au jugement exclusif du peuple : celui-ci accueille volontiers la requête, et tous les pouvoirs légaux sont alors anéantis.

« C'est là, on peut le dire avec raison, une déplorable démagogie. Ce n'est pas réellement une constitution. Il n'y a de constitution qu'à la condition de la souveraineté des lois. Il faut que la loi décide des affaires générales, comme le magistrat décide des affaires particulières, dans les formes prescrites par la constitution. Si donc la démocratie est une des deux espèces principales de gouvernement, l'État où tout se fait à coups de décrets populaires n'est pas même, à vrai dire, une démocratie,

puisque les décrets ne peuvent jamais statuer d'une manière générale (1). »

Tels sont les deux caractères les plus opposés que présente la démocratie ; passons maintenant à ceux de l'oligarchie.

« La première espèce d'oligarchie est celle où la majorité des citoyens possède des fortunes qui ne sont ni trop faibles ni trop considérables. Le pouvoir est à tous ceux qui jouissent du revenu légal ; et le grand nombre de citoyens qui acquièrent ainsi des droits politiques a fait remettre la souveraineté à la loi, et non point aux hommes. Fort éloignés, par leur nombre, de l'unité monarchique, trop peu riches pour jouir d'un loisir absolu, et pas assez pauvres pour vivre aux dépens de l'État, il y a nécessité pour eux de proclamer la loi souveraine, au lieu de se faire eux-mêmes souverains (2). »

Mais, en politique, il est naturel que tout principe soit exagéré ; aussi il est permis de supposer que l'ambition des riches ne trouvant dans la puissance qu'un moyen incessant de concentrer et la fortune et les droits politiques, toutes les fonctions ne tarderont pas à devenir de plus en plus le partage de la minorité souveraine, et rendues, par la loi elle-même, héréditaires, l'oligarchie, par un excès d'inégalité, aura détruit sa force, comme la démocratie, sa liberté, par un excès d'égalité.

Tel est, en effet, le résultat où ont toujours conduit ces deux principes de gouvernement, lorsqu'on a voulu en tirer les dernières conséquences. Et cela doit être : car si le principe de la démocratie est vrai, à savoir l'égalité, non pas l'égalité proportionnelle ou de mérite,

(1) Politique, liv. IV.
(2) *Id.*, *ibid.*

mais l'égalité absolue, c'est-à-dire numérique, tous les citoyens doivent être libres ou souverains, et alors la loi c'est la volonté de tous, la justice c'est la décision de la majorité, la suprématie des pauvres, et par suite le dépouillement des riches. D'un autre côté, si le droit et la justice, en suite de l'opinion des partisans de l'oligarchie, se trouvent dans la décision des riches, la richesse en politique étant la seule base raisonnable, recherchant toujours une garantie plus réelle, on en viendra à reconnaître le plus riche comme souverain ; car, suivant les maximes du droit oligarchique, il a seul le droit de l'être ; — « et c'est ainsi que la tyrannie sort du sein d'une démagogie effrénée ou d'une oligarchie extrême (1). »

Il nous reste à parler de l'aristocratie ; mais pouvant être considérée comme une forme de l'oligarchie, nous dirons seulement que son principe essentiel est d'attribuer la souveraineté au mérite. Son caractère spécial est donc la vertu, comme la richesse est celui de l'oligarchie, et la liberté celui de la démocratie. En sorte que la liberté, la richesse et le mérite sont trois éléments dans l'État qui se disputent l'égalité ; — « et si la plupart des gouvernements prennent le nom de république, c'est qu'ils cherchent presque tous à combiner les droits des riches et des pauvres, de la richesse et de la liberté ; et la fortune presque partout obtient la place qu'on destine au mérite et à la vertu. »

« Comme conséquence de ces premières considérations, nous examinerons maintenant comment la république proprement dite se forme à côté de l'oligarchie et de la démocratie, et comment elle doit se constituer :

(1) Politique, liv. IV.

cette recherche aura de plus l'avantage de montrer nettement les limites de l'oligarchie et de la démocratie ; car c'est en empruntant quelques principes à l'une et à l'autre de ces deux constitutions si opposées, que nous formerons la république comme on reforme un objet de reconnaissance, en en réunissant les parties séparées.

« Il y a ici trois modes possibles de combinaison et de mélange : d'abord on peut réunir la législation de l'oligarchie et de la démocratie sur une matière quelconque, par exemple, sur le pouvoir judiciaire. Dans l'oligarchie, on met le riche à l'amende s'il ne se rend pas au tribunal, et l'on ne paye pas le pauvre pour y assister ; dans les démocraties, au contraire, indemnité aux pauvres sans amende pour les riches. Le terme commun et moyen de ces institutions diverses est précisément la réunion de toutes deux : amende aux riches, indemnité aux pauvres ; et l'institution nouvelle est républicaine, car elle n'est que le mélange des deux autres. Voilà pour le premier mode de combinaison. Le second consiste à prendre une moyenne entre les données de l'oligarchie et de la démocratie. Ici, par exemple, le droit d'entrée à l'assemblée politique s'acquiert sans aucune condition de cens, ou du moins par un cens modique, là par un cens extrêmement élevé ; il y a inégalité dans les taux fixés de part et d'autre : il faut prendre la moyenne entre les deux. Troisièmement, on peut emprunter à la fois, et à la loi oligarchique, et à la loi démocratique. Ainsi, la voie du sort, pour la nomination des magistrats, est une institution démocratique. Le principe de l'élection, au contraire, est oligarchique ; de même que ne point exiger de cens appartient à la démocratie, et qu'en exiger un appartient à l'oligarchie. L'aristocratie et la république puiseront leur système dans l'une et dans

l'autre : à l'oligarchie, elles prendront l'élection ; à la démocratie, l'affranchissement du cens.

« Pour que le résultat sorti de ces combinaisons soit un mélange parfait d'oligarchie et de démocratie, il faut qu'on puisse nommer indifféremment l'État qui en est le produit, oligarchique ou démocratique : ce n'est là évidemment que ce qu'on entend par un mélange parfait. C'est toujours le terme moyen qui présentera cette qualité, parce qu'on y trouve toujours les deux extrêmes. »

Présentement, « quelle est la meilleure constitution pour les États, en général ? Quel est le but essentiel de la vie pour la majorité des hommes, sans parler ni de cette vertu qui dépasse les forces de l'humanité, ni d'une instruction qui exige des dispositions et des ressources toutes particulières ; sans parler non plus d'une constitution idéale ; mais en se bornant, pour les individus, à cette vie que la plupart peuvent mener, et, pour les États, à ce genre de constitution qu'ils peuvent presque tous recevoir.

« Si nous avons eu raison de dire, dans la Morale, que le bonheur consiste dans l'exercice permanent de la vertu, et que la vertu n'est qu'un milieu entre les deux extrêmes, il s'ensuit que la suprême sagesse sera d'éviter tout excès, en se maintenant dans cette position moyenne que tout homme peut atteindre. C'est d'après les mêmes principes qu'on pourra juger de l'excellence ou des vices de l'État ou de la constitution ; car la constitution, c'est la vie même de l'État.

« Tout État renferme trois classes de citoyens : les riches, les pauvres et les citoyens aisés dont la position tient le milieu entre ces deux extrêmes. Si donc l'on admet que la modération et le milieu de toutes choses

sont préférables, il s'ensuit, évidemment, qu'en fait de fortune, la moyenne propriété sera aussi la plus convenable de toutes. Elle sait, en effet, se plier aux ordres de la raison, qu'on écoute si difficilement quand on jouit de quelque avantage supérieur, en beauté, en force, en naissance, en richesse; ou quand on souffre de quelque infériorité excessive de pauvreté, de faiblesse et d'obscurité. Dans le premier cas, l'orgueil que donne une position si brillante pousse les hommes aux grands attentats contre la chose publique; dans le second, la perversité se tourne aux délits particuliers, et les crimes ne se commettent jamais que par orgueil ou par perversité. Négligentes de leurs devoirs politiques dans le sein de la ville et au sénat, les deux classes extrêmes sont également dangereuses pour la cité. »

..... « Il est évident que l'association politique est surtout assurée par les citoyens de fortune moyenne; les États les mieux administrés sont ceux où la classe moyenne est plus nombreuse et plus puissante que les deux autres réunies, ou du moins que chacune d'elles séparément. En se rangeant de l'un ou de l'autre côté, elle rétablit l'équilibre et empêche qu'aucune prépondérance excessive ne se forme : c'est un grand bonheur que les citoyens aient une fortune médiocre, mais suffisante à tous leurs besoins. Partout où la fortune extrême est à côté de l'extrême indigence, ces deux excès amènent, ou la démagogie absolue, ou l'oligarchie pure, ou la tyrannie; la tyrannie sort du sein d'une démagogie effrénée, ou d'une oligarchie extrême, bien plus souvent que du sein des classes moyennes et de celles qui les avoisinent. Plus tard nous dirons pourquoi, quand nous parlerons des révolutions.

« Un autre avantage non moins évident de la moyenne

propriété, c'est qu'elle seule ne s'insurge jamais. Là où les fortunes aisées sont nombreuses, il y a bien moins de mouvements et de dissensions révolutionnaires. Les grandes villes ne doivent leur tranquillité qu'à la présence des fortunes moyennes, qui y sont si nombreuses.

« Dans les petites, au contraire, la masse entière se divise très-facilement en deux camps, sans aucun intermédiaire. Tous, on peut dire, sont ou pauvres ou riches. C'est la moyenne propriété qui rend les démocraties plus tranquilles et plus durables que les oligarchies, où elle est moins répandue, et a moins d'importance politique. Quand le nombre des pauvres vient à s'accroître sans que celui des fortunes moyennes s'accroisse proportionnellement, l'État est sur son déclin, et arrive rapidement à sa ruine.

« Ceci doit nous faire comprendre pourquoi la plupart des gouvernements sont, ou démagogiques, ou oligarchiques : c'est que la moyenne propriété y étant souvent fort rare, et tous ceux qui y prédominent, que ce soient d'ailleurs les riches ou les pauvres, étant toujours éloignés du moyen terme, ils ne s'emparent du pouvoir que pour eux seuls, et constituent, ou l'oligarchie, ou la démagogie. En outre, les séditions et les luttes étant fréquentes entre les pauvres et les riches, jamais le pouvoir, quel que soit le parti qui triomphe, ne repose sur l'égalité et sur des droits communs ; comme il n'est que le prix du combat, le vainqueur qui le saisit en fait nécessairement un des deux gouvernements extrêmes. C'est ainsi que les peuples même qui tour à tour ont eu la haute direction des affaires de la Grèce, n'ont regardé qu'à leur propre constitution pour faire prédominer, dans les États soumis à leur puissance,

tantôt l'oligarchie, tantôt la démocratie, inquiets seulement de leurs intérêts particuliers, et pas le moins du monde des intérêts de leurs tributaires : aussi n'a-t-on jamais vu entre ces extrêmes de vraie république, ou du moins en a-t-on vu rarement, et pour bien peu de temps. Il ne s'est rencontré qu'un seul homme, parmi tous ceux qui jadis arrivèrent au pouvoir, qui ait établi une constitution de ce genre ; et dès longtemps on a renoncé dans les États à chercher l'égalité : ou bien l'on tâche de s'emparer du pouvoir, ou bien l'on se résigne à l'obéissance quand on n'est pas le plus fort.

« Ces considérations suffisent pour démontrer quel est le meilleur gouvernement, et ce qui en fait l'excellence. Quant aux autres, qui naissent des diverses formes de démocraties et d'oligarchies admises par nous, il est facile de voir dans quel ordre on doit les classer : celle-ci la première, celle-là la seconde, et ainsi de suite, selon qu'elles sont meilleures ou moins bonnes, comparativement au type que nous avons donné ; elles seront d'autant meilleures qu'elles s'en approcheront davantage, d'autant moins bonnes qu'elles en seront plus éloignées. J'excepte toujours les cas spéciaux, et j'entends par là que telle constitution, bien que préférable en soi, est cependant moins bonne que telle autre pour un peuple donné.

« Passons à une question qui tient de bien près à toutes celles-là : c'est celle des rapports indispensables et réciproques du gouvernement et des individus gouvernés. Un premier principe général s'applique à tous les gouvernements ; toujours la proportion de la cité qui veut le maintien des institutions doit être plus forte que celle qui en veut le renversement. Tout État se compose de deux objets : la quantité et la qualité des ci-

toyens. Par qualité j'entends la liberté, la richesse, les lumières, la naissance ; par quantité j'entends la prépondérance numérique. La qualité peut être dans telle portion des éléments politiques, et la quantité se trouver dans telle autre ; ainsi les gens sans naissance peuvent être plus nombreux que ceux de naissance illustre, les pauvres plus nombreux que les riches, sans toutefois que la supériorité du nombre l'emporte sur la différence de la qualité ; aussi doit-on tenir bien compte de ces rapports proportionnels. Partout où, ce rapport gardé, la multitude des pauvres a la supériorité, la démocratie s'établit naturellement avec toutes ses combinaisons diverses, suivant l'importance relative de chaque partie du peuple. Si les laboureurs sont les plus nombreux, c'est la première de toutes les démocraties ; si les artisans et les mercenaires sont en plus grand nombre, c'est la dernière ; les autres démocraties se classent entre ces deux extrêmes. Partout où la classe riche l'emporte plus en qualité qu'elle ne le cède en nombre, l'oligarchie se constitue avec toutes ses nuances, selon la tendance particulière de la masse oligarchique.

« Le législateur ne doit jamais avoir en vue que la moyenne propriété. S'il fait des lois oligarchiques, c'est à elle qu'il doit penser ; s'il fait des lois démocratiques, c'est encore d'elle qu'il doit s'occuper. La constitution n'est solide que là où la classe moyenne l'emporte en nombre sur les deux classes extrêmes, ou du moins sur chacune d'elles. Les riches n'ourdiront jamais contre elle de complots bien redoutables de concert avec les pauvres ; car riches et pauvres redoutent également le joug qu'ils s'imposeraient mutuellement. S'ils veulent un pouvoir d'intérêt général, ils ne pourront le trouver que dans la classe moyenne ; la défiance réciproque qu'ils

ont entre eux les empêchera toujours de s'arrêter à un pouvoir alternatif : on ne se fie jamais qu'à un arbitre, et l'arbitre ici, c'est la classe intermédiaire.

« Plus la combinaison politique est parfaite, plus la constitution a des chances de durée. Presque tous les législateurs qui ont voulu fonder des gouvernements aristocratiques ont commis deux erreurs à peu près égales : d'abord, en accordant trop aux riches, puis en trompant les classes inférieures. Avec le temps il sort toujours nécessairement d'un faux bien un véritable mal. L'ambition des riches a ruiné plus d'États que l'ambition des pauvres.

« En résumé, nous avons vu pourquoi les constitutions sont si multiples, pourquoi il en existe encore d'autres que celles que nous avons nommées, la démocratie, ainsi que le reste des gouvernements, ayant beaucoup de nuances diverses ; nous avons ensuite étudié les différences de ces constitutions (1). » Enfin nous avons vu quelle était la forme politique la meilleure relativement au peuple à constituer. Il nous resterait donc, pour avoir épuisé toutes les parties de notre sujet, à exposer maintenant les principes de la constitution modèle ou de l'État parfait. Mais nous ne le ferons qu'après avoir indiqué les causes principales qui amènent les révolutions dans les États que nous venons d'étudier, « et la marche qu'elles suivent ordinairement en substituant un principe à un autre (2). »

(1) Politique, liv. IV.
(2) *Id.*, *ibid.*

III.

Des révolutions.

« Nous avons déjà parlé de la cause première à laquelle il faut rapporter toutes les révolutions ; la voici : Tous les systèmes politiques, quelque divers qu'ils soient, reconnaissent des droits et une égalité analogues à leur principe ; mais tous s'en écartent dans l'application. La démagogie est née presque toujours de ce qu'on a prétendu rendre absolue et générale une égalité qui n'était réelle qu'à certains égards ; l'oligarchie, de ce qu'on a prétendu rendre absolue et générale une inégalité qui n'était réelle que sur quelques points. Les uns, forts de cette égalité, ont voulu que le pouvoir politique, dans toutes ses attributions, fût également réparti ; les autres, appuyés sur cette inégalité, n'ont pensé qu'à accroître leurs priviléges ; car les augmenter, c'est augmenter l'inégalité. Tous les systèmes, bien que justes au fond, sont donc tous radicalement faux dans la pratique. Aussi de part et d'autre, dès que l'on n'obtient pas en pouvoir politique ce que l'on croit si faussement mériter, on a recours à une révolution.

« L'inégalité est donc, je le répète, la cause des révolutions, quand rien ne la compense pour ceux qu'elle atteint.....

« Le plus sage est de combiner ensemble, et l'égalité suivant le nombre, et l'égalité suivant le mérite. . . . .

« La république où domine la classe moyenne, et qui se rapproche de la démocratie plus que de l'oligarchie, est aussi le plus stable de tous les gouvernements. . . .

« Dans les républiques, la brigue suffit pour amener,

même sans mouvement tumultueux, le changement de la constitution. A Nérée, on abandonna la voie de l'élection pour celle du sort, parce que la première n'avait jamais amené que des intrigants au pouvoir. . . . . .

« Dans les oligarchies, c'est la multitude qui s'insurge, parce qu'elle se prétend, comme je l'ai déjà dit, lésée par l'inégalité politique, et qu'elle se croit des droits à l'égalité; dans les démocraties, ce sont les hautes classes qui se soulèvent, parce qu'elles n'ont que des droits égaux, malgré leurs prétentions à l'inégalité.

« L'observation des faits démontre que la marche la plus habituelle des révolutions, dans la démocratie, est celle-ci : tantôt les démagogues, voulant se rendre agréables au peuple, arrivent à soulever les classes supérieures de l'État par les injustices qu'ils commettent à leur égard, en demandant le partage des terres, et en les chargeant de toutes les dépenses publiques; tantôt ils se contentent de la calomnie, pour obtenir la confiscation de grandes fortunes. Dans les temps reculés, quand le même personnage était démagogue et général, le gouvernement se changeait promptement en tyrannie. Presque tous les anciens tyrans ont commencé par être démagogues. Si ces usurpations étaient alors beaucoup plus fréquentes que de nos jours, la raison en est simple : à cette époque, il fallait sortir des rangs de l'armée pour être démagogue; car l'on ne savait point aussi généralement faire un habile usage de la parole; aujourd'hui, grâce aux progrès de la rhétorique, il suffit de savoir bien parler pour arriver à être chef du peuple; mais les orateurs n'usurpent pas, à cause de leur ignorance militaire, ou du moins la chose est fort rare. . . . . .

« Dans les aristocraties, la révolution peut venir d'abord de ce que les fonctions publiques sont le partage

d'une minorité trop restreinte. Nous avons déjà reconnu que c'était aussi un motif de bouleversement pour les oligarchies. C'est que l'aristocratie est une sorte d'oligarchie, et que, dans l'une comme dans l'autre, le pouvoir appartient à des minorités, bien que les minorités existent de part et d'autre à des titres différents. Cette ressemblance de l'aristocratie à l'oligarchie est surtout frappante : 1° là où se rencontre, en dehors du gouvernement, une masse de citoyens qui se sentent les égaux de tout ce qui les entoure, par exemple, ceux qu'à Sparte on appela les Parthéniens, et dont les pères valaient ceux des autres Spartiates : on découvrit une conspiration parmi eux, et le gouvernement les envoya fonder une colonie à Tarente ; 2° lorsque des hommes éminents en mérite et qui ne le cèdent en rien à qui que ce soit sont outragés par des gens placés au-dessus d'eux : tel que Lysandre, qu'offensèrent les rois de Lacédémone; 3° quand on repousse de toute fonction un homme de cœur, comme Cinadon, qui tenta ce hardi coup de main contre les Spartiates, sous le règne d'Agésilas. . . . . .

« Une chose funeste aux républiques et aux aristocraties est l'infraction même du droit politique tel que le reconnaît la constitution, c'est-à-dire, lorsque, pour la république, l'élément démocratique et l'élément oligarchique ne se trouvent pas en proportion convenable, et pour l'aristocratie, lorsque ces deux premiers éléments et le mérite se combinent imparfaitement. La désunion se prononce surtout entre les deux éléments de la démocratie et de l'oligarchie, que cherchent à confondre la république et la plupart des aristocraties. La fusion absolue de ces trois éléments est précisément ce qui rend les aristocraties si différentes de tous les autres systèmes politiques, et qui leur donne plus ou moins de stabilité.

On range, du reste, parmi les aristocraties tous les gouvernements qui inclinent à l'oligarchie, et parmi les républiques, tous ceux qui inclinent à la démocratie. . . .

« Les formes démocratiques sont les plus solides de toutes, parce que c'est la majorité qui y domine, et que cette égalité dont on y jouit fait chérir la constitution qui la donne. Les gens riches, au contraire, quand la constitution leur assure une supériorité politique, cherchent à satisfaire leur orgueil et leur ambition. De quelque côté, du reste, que penche le principe du gouvernement, il dégénère toujours, grâce aux intérêts particuliers qui ne pensent qu'à eux seuls, la république en démagogie, et l'aristocratie en oligarchie; ou bien, tout au contraire, l'aristocratie en démagogie, quand les plus pauvres, victimes de l'oppression, ont recours à un bouleversement général, et la république en oligarchie. La seule constitution stable est celle qui accorde l'égalité en proportion du mérite, et sait garantir les droits de tous les citoyens . . . . . .

« On peut dire, en général, de tous les gouvernements, qu'ils succombent tantôt à des causes internes de destruction, tantôt à des causes qui leur sont extérieures, par exemple, quand ils ont à leurs portes un État constitué sur un principe opposé au leur, ou bien quand cet ennemi, tout éloigné qu'il est, possède une grande puissance. Voyez la lutte de Sparte et d'Athènes : partout les Athéniens renversaient les oligarchies; les Lacédémoniens, les constitutions démocratiques. . . . . .

« Les États se conservent, non pas seulement parce que les causes de leur ruine sont éloignées, mais quelquefois aussi parce qu'elles sont imminentes : la peur alors fait qu'on s'occupe avec un redoublement de sollicitude des affaires publiques. Aussi les magistrats qui

ont à cœur le maintien de la constitution doivent-ils parfois, en supposant fort proches des dangers éloignés, préparer des paniques de ce genre, pour que les citoyens, comme dans une alerte nocturne, s'élancent et veillent à la garde des lois. . . . . .

« Voici un objet capital dans tout État : il faut bien faire en sorte, par la législation ou tout autre moyen aussi puissant, que les fonctions publiques n'enrichissent jamais ceux qui les occupent. Dans les oligarchies surtout, ceci est de la plus haute importance. Les citoyens ne s'irritent pas d'être exclus des emplois, parce que cette exclusion se compense pour eux par l'avantage de vaquer à leurs propres affaires ; mais ils s'indignent de penser que les magistrats volent les deniers publics ; car alors on a deux motifs de se plaindre : on est à la fois privé et du pouvoir et du profit qu'il procure. L'exercice gratuit des fonctions est le seul moyen de faire coexister, dans un même État, la démocratie et l'aristocratie, c'est-à-dire d'accorder aux citoyens distingués et à la foule leurs prétentions respectives. Le principe populaire est la faculté pour tous d'arriver aux emplois ; le principe aristocratique est de ne les confier qu'aux citoyens éminents : cette combinaison s'établit d'elle-même, si les emplois ne sont pas lucratifs. Les pauvres, qui n'auraient rien à gagner, penseront de préférence à leurs intérêts personnels ; les riches accepteront le pouvoir, parce qu'ils peuvent se passer d'une indemnité. De cette façon encore, les pauvres s'enrichiront en vaquant à leurs propres affaires, et les hautes classes ne seront point forcées d'obéir à des hommes sans consistance. Pour éviter, du reste, toute dilapidation, qu'on fasse rendre les comptes publics en présence des citoyens assemblés, et que des copies en soient affichées dans les phratries,

dans les tribus et dans les cantons ; et, d'autre part, afin que les magistrats soient intègres, que la loi les paye en honneur, pour récompense de leur bonne administration. . . . . .

« En général, tout ce qui est écrit dans la loi, et tout ce qui se rapporte au principe même de la constitution, est essentiel à la conservation de l'État ; mais l'objet le plus important est, ainsi que nous l'avons souvent répété, de rendre la partie des citoyens qui veut le maintien du gouvernement plus forte que celle qui en veut la chute. Il faut, en outre, se bien garder de négliger ce que négligent tous les gouvernements corrompus, la modération et la mesure en toutes choses. Bien des constitutions, en apparence oligarchiques ou démocratiques, sont précisément celles qui ruinent l'oligarchie et la démocratie. On croit avoir trouvé le principe unique de vérité politique, on le pousse aveuglément à l'excès.....

« Dans les démocraties, les démagogues, par leurs attaques continuelles contre les riches, divisent toujours la cité en deux camps, tandis qu'il ne faudrait au contraire paraître préoccupé que des intérêts des riches ; de même que, dans les oligarchies, le gouvernement ne devrait sembler avoir en vue que les intérêts du peuple.....

« Le point le plus important de tous pour la stabilité des États, bien que fort négligé de nos jours, est de conformer l'éducation générale au principe même de la constitution. Les lois les plus utiles, les lois sanctionnées par l'approbation unanime de tous les citoyens, deviennent illusoires, si les mœurs et l'éducation ne répondent pas aux principes politiques : démocratiques avec la démocratie, oligarchiques avec l'oligarchie. Si un seul citoyen est sans discipline, c'est que l'État lui-même n'en a pas. Une éducation conforme à la consti-

tution n'est pas celle qui apprend à faire tout ce que demandent les partisans de la démocratie et de l'oligarchie : c'est celle qui enseigne à pouvoir vivre sous un gouvernement oligarchique ou sous un gouvernement démocratique. Dans les oligarchies actuelles, les fils des hommes au pouvoir vivent dans la mollesse, tandis que les enfants des pauvres, s'exerçant au travail et à la fatigue, acquièrent le désir et la force de faire une révolution. Dans les démocraties, surtout dans celles qui paraissent le plus démocratiquement constituées, l'intérêt de l'État est aussi mal compris, parce qu'on s'y fait une très-fausse idée de la liberté. Dans l'opinion vulgaire, les deux caractères distinctifs de la démocratie sont la souveraineté du plus grand nombre et la liberté. L'égalité est le droit commun, et cette égalité est précisément ce que fait la volonté de la majorité souveraine : dès lors, liberté et égalité se confondent dans la faculté laissée à chacun de faire tout ce qu'il veut, tout à sa guise, comme le dit Euripide. C'est là un bien faux système ; car, vivre selon la constitution doit paraître aux citoyens, non point un esclavage, mais une sauvegarde et un bonheur (1). »

IV.

De l'État parfait. — Du bonheur. — De la communauté et de la propriété. — De la vertu. — De l'éducation.

L'ordre que nous nous sommes tracé nous amène à parler du gouvernement modèle ou de l'État parfait : et cela même aussi nous oblige à reprendre quelques-uns

(1) Politique, liv. V.

de nos principes de morale. En effet, nous avons reconnu que, tout en l'homme, actions, désirs, pensées, avait pour but un bien; que, partant, l'idée du bien, ou le désir et la recherche du bonheur, était le mobile de toutes les facultés humaines : et puisque la politique est la science qui, organisant leur activité, dirigeant leur action, en applique le résultat de manière à ce que tous les besoins se trouvent satisfaits, « le meilleur gouvernement est celui qui assure à tous les membres de la cité, dans le cours ordinaire des choses, la jouissance du bonheur le plus parfait que comporte leur condition (1). » Quelle est donc maintenant l'œuvre essentielle de l'homme, c'est-à-dire à quelle condition est-il heureux? Voilà ce qu'il nous faut d'abord examiner. Plus tard nous verrons si l'État n'a pas aussi, comme l'homme, une œuvre essentielle, et si la loi du bonheur est la même pour la société et pour l'individu.

Les biens ou les avantages dont l'homme peut jouir se divisent en trois classes : à la première se rapportent les biens extérieurs, comme la fortune, le pouvoir, la considération; à la seconde, les biens corporels, tels que la santé, la force, le beauté; et la troisième comprend les biens intellectuels, c'est-à-dire, toutes les vertus qui émanent de l'entendement ou de la volonté, et dont les quatre principales sont la prudence, le courage, la tempérance et la justice.

Tels sont les éléments du bonheur, et tout le monde convient qu'il se trouve dans leur réunion; « mais on ne s'accorde ni sur la mesure ni sur la valeur de ces biens (2). »

(1) Politique, liv. VII.
(2) *Id., ibid.*

Or, soit qu'on demande le bonheur au plaisir ou à la vertu, ou qu'on le recherche en même temps et dans les biens du corps et dans ceux de l'âme, il est surtout le partage de l'homme au cœur pur, à l'intelligence élevée, et non de ceux qui, « plongés dans les jouissances vulgaires, restent pourtant si pauvres des vrais biens (1). »

C'est qu'en effet la raison nous démontre que les biens extérieurs et les biens corporels ne sont, à vrai dire, que des instruments ou des moyens : aussi ne doit-on les désirer qu'en vue des sentiments qui par eux sont excités en l'âme, et dont la satisfaction ou le contentement prolongé est ce qu'on appelle le bonheur. Or nous avons reconnu qu'il n'était possible qu'à la condition d'une harmonie réciproque et nécessaire entre nos désirs, nos pensées et nos actions ; que cette harmonie elle-même n'était qu'une conséquence de celle qui existe entre la raison et la volonté, que là aussi était la vertu ; et toutes ces choses étant bien entendues, nous en conclurons que le bonheur est toujours en proportion de la vertu et de l'intelligence, de la modération, et que, par ainsi, l'œuvre essentielle de l'homme est de rechercher en tout cette mesure qui, également éloignée de l'excès ou de la privation, constitue la véritable jouissance que permet la nature bien ordonnée.

Voilà pour l'homme sa loi morale. Voyons maintenant s'il convient de l'appliquer à l'État.

Il nous faut d'abord examiner « si le bonheur se constitue d'éléments identiques ou divers, pour les individus et pour la société. Mais, évidemment, chacun convient que ces éléments sont identiques ; si on place la félicité dans la richesse pour l'individu, on n'hésitera point à dé-

(1) Politique, liv. VII.

clarer parfaitement heureux l'État dès qu'il est riche ; si l'on estime par-dessus tout un pouvoir tyrannique, l'État sera d'autant plus heureux que sa domination sera plus vaste : si pour l'homme on trouve la félicité suprême dans la vertu, l'État le plus sage sera aussi le plus fortuné (1). »

D'où la conséquence nécessaire, que le bonheur est, pour l'État et pour l'individu, attaché aux mêmes conditions ; et puisque l'homme n'est heureux que par la sagesse et la vertu, par l'intelligence, la force, la probité et la modération, l'État, lui aussi, ne peut l'être qu'en retrouvant dans sa constitution politique les mêmes vertus qui émanent de la constitution morale de l'homme. Toutes nos idées de perfection, appliquées à l'État, ne doivent avoir pour objet que de poser les principes des institutions qui tendent le plus à réaliser cet idéal de gouvernement.

Et d'abord, « les premiers éléments de la matière politique, ce sont les hommes, avec le nombre et les qualités naturelles qu'ils doivent avoir, le sol, avec l'étendue et les propriétés qu'il doit posséder (2). » Ainsi, la première question qui se présente est celle des limites qu'il convient d'apporter à l'étendue du corps social, c'est-à-dire au nombre des citoyens qui le constituent ; car c'est là seulement qu'est sa grandeur et sa puissance, quelle que soit d'ailleurs la population de l'État.

Or, les faits et la raison démontrent qu'il est pour la cité des proportions de nombre et d'étendue qui, renfermées dans de justes bornes, contribuent à l'accomplissement de son œuvre, mais au delà desquelles on ne

(1) Politique, liv. VII.
(2) *Id., ibid.*

trouve que désordre et confusion. C'est qu'en effet l'ordre n'est possible qu'à la condition de bonnes lois, et, dans toutes les cités, « les actes politiques sont de deux espèces : autorité, obéissance. Le magistrat commande et juge. Pour juger les affaires litigieuses, pour répartir les fonctions suivant le mérite, il faut que les citoyens se connaissent et s'apprécient mutuellement : autrement, élections et sentences juridiques ne valent rien (1). »

En quoi il paraît que l'étendue et l'accroissement du corps social doivent être successifs, mais pourtant de manière à ne pas rendre toute surveillance impossible, et, partant, les membres de l'État comme étrangers l'un à l'autre. Et cela posé, quant au nombre des citoyens, voyons les qualités naturelles qu'ils doivent avoir.

« On peut déjà s'en faire quelque idée en jetant les yeux sur les cités les plus célèbres de la Grèce et sur les diverses nations qui se partagent la terre. Les peuples qui habitent les climats froids, les peuples d'Europe, sont en général pleins de courage ; mais ils sont certainement inférieurs en intelligence et en industrie ; et s'ils conservent leur liberté, ils sont politiquement indisciplinables, et n'ont jamais pu conquérir leurs voisins. En Asie, au contraire, les peuples ont plus d'intelligence, d'aptitude pour les arts ; mais ils manquent de cœur, et ils restent sous le joug d'un esclavage perpétuel. La race grecque, qui topographiquement est intermédiaire, réunit toutes les qualités des deux autres. Elle possède à la fois l'intelligence et le courage ; elle sait en même temps garder son indépendance et former de bons gouvernements, capable, si elle était réunie en un seul

(1) Politique, liv. VII.

État, de conquérir l'univers. Dans le sein même de la Grèce, les divers peuples présentent entre eux des dissemblances analogues à celles dont nous venons de parler : ici c'est une seule qualité naturelle qui prédomine; là, elles s'harmonisent toutes dans un heureux mélange (1). »

Ainsi donc, intelligence et courage, telles sont les deux facultés ou vertus qu'il importe avant tout d'inspirer ou de cultiver dans l'âme et l'esprit des citoyens ; car c'est en elles que repose leur bonheur et celui de l'État. Mais il est temps de chercher à définir la cité, et de préciser les éléments qui la constituent, et dont l'ensemble est, pour ainsi dire, la condition indispensable de son existence.

« Énumérons les choses elles-mêmes, afin d'éclaircir la question : d'abord les subsistances, puis les arts, tous objets indispensables à la vie ; puis les armes, dont l'association a besoin pour appuyer l'autorité publique dans son propre sein contre les factieux et contre les ennemis du dehors qui peuvent l'assaillir ; en quatrième lieu, les finances, tant pour les besoins intérieurs que pour les guerres étrangères ; en cinquième lieu, et j'aurais pu placer ceci en tête, le culte divin, ou, comme on l'appelle, le sacerdoce; enfin, et c'est ici l'objet sans contredit le plus important, la décision des intérêts généraux et des procès individuels (2). »

L'État ne saurait donc se passer de laboureurs, d'artisans, de guerriers, de gens riches, de pontifes, d'hommes politiques et de juges, pour veiller à ses besoins et à ses intérêts ; et la question est maintenant de savoir si

(1) Politique, liv. VII.
(2) *Id.*, *ibid.*

toutes ces fonctions doivent appartenir indistinctement à tous les citoyens, ou plutôt s'il ne convient pas d'attribuer chacune d'elles à des hommes spéciaux.

« La promiscuité des fonctions ne peut convenir à tout État indistinctement. Nous avons déjà dit qu'on pouvait supposer diverses combinaisons, admettre tous les citoyens à tous les emplois, et qu'on pouvait conférer certaines fonctions par privilége. C'est là ce qui constitue la dissemblance des gouvernements. Dans les démocraties, tous les droits sont communs ; c'est le contraire dans les oligarchies (1).»

Mais puisque nous recherchons le gouvernement modèle, ou celui qui doit répartir entre chacun des associés la plus grande somme de bonheur, et comme il résulte de nos principes que le bonheur est inséparable de la vertu, il s'ensuit évidemment pour les citoyens la nécessité de ne se livrer à aucune des fonctions qui lui sont opposées, telles que les arts mécaniques, le commerce et l'industrie , ainsi que l'agriculture : « il faut en effet du loisir pour acquérir la vertu et pour s'occuper de la chose publique. » De sorte que la classe des guerriers et celle qui délibère sur les affaires de l'État sont deux éléments qui constituent la cité politique ; et quant à la question de savoir si l'exercice de ces deux fonctions doit être réuni ou séparé, nous dirons — : « Les citoyens armés sont toujours les maîtres de maintenir ou de renverser le gouvernement. Il n'y a donc qu'à confier toutes ces fonctions aux mêmes mains, mais seulement à des époques diverses de la vie, et comme l'indique la nature elle-même ; et puisque la vigueur appartient à la jeunesse et la prudence à l'âge mûr, qu'on partage les

(1) Politique, liv. VII.

attributions d'après ce principe aussi solide qu'équitable, et qui repose sur la différence même des mérites (1). » De plus, comme il est nécessaire que tous les citoyens soient dans l'aisance, c'est à eux que doivent appartenir les biens-fonds, plutôt qu'à l'artisan ou à toute autre classe, qui, étrangère aux nobles occupations de la vertu, ne saurait, en suite de nos maximes, exercer aucun droit politique.

Les fonctions du pontificat sont également le partage des citoyens, mais seulement des citoyens épuisés par l'âge, et qui sont arrivés à celui du repos.

« Tels sont les éléments indispensables à l'existence de l'État, les parties réelles de la cité. Elle ne peut, d'une part, se passer de laboureurs, d'artisans et de mercenaires de tout genre; mais, d'autre part, la classe guerrière et la classe délibérante sont les seules qui la composent politiquement. Ces deux grandes divisions de l'État se distinguent encore entre elles, l'une par la perpétuité, l'autre par l'alternative des fonctions (2). »

Nous terminerons cet exposé des éléments constitutifs de l'État, par l'examen des idées que Platon a émises dans sa République sur la communauté des femmes, des enfants et des propriétés.

« En général, cette loi de communauté produira des effets tout opposés à ceux que des lois bien faites doivent amener, et à ceux que Socrate se promet de ses théories sur les femmes et les enfants. A nos yeux, le bien suprême de l'État, c'est l'union de ses membres, parce qu'elle prévient toute dissension civile; et Socrate lui-même ne se fait pas faute de vanter l'unité de l'État,

(1) Politique, liv. VII.
(2) *Id.*, *ibid.*

qui nous semble, et lui-même l'avoue, n'être que le résultat de l'union des citoyens entre eux. Aristophane, dans sa discussion sur l'amour, dit précisément que la passion, quand elle est violente, nous donne le désir de fondre notre existence dans celle de l'objet aimé, et de ne faire qu'un seul et même être avec lui. Ici il faut de toute nécessité que les deux individualités, ou du moins que l'une des deux disparaisse. Dans l'État, au contraire, où cette communauté prévaudra, elle éteindra toute bienveillance réciproque : le fils ne pensera pas le moins du monde à chercher son père, ni le père à chercher son fils. Ainsi que la saveur de quelques gouttes de miel disparaît dans une vaste quantité d'eau, de même l'affection que font naître ces noms si doux se perdra dans un État où il sera complétement inutile que le fils songe au père, le père au fils, et les enfants à leurs frères. L'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour : ce sont la propriété et les affections ; or, il n'y a place ni pour l'un ni pour l'autre de ces sentiments dans la République de Platon.

« Je m'arrêterai ici en ce qui concerne la communauté des femmes et des enfants.

« La première question, dans la recherche de la meilleure constitution, se présente après celle-ci : c'est de savoir quelle sera l'organisation de la propriété, et s'il faut admettre ou rejeter la communauté des biens. On peut examiner ce qu'a dit Platon sur ce sujet, indépendamment de ce qu'il a pu statuer sur les femmes et les enfants (1). »

« Du reste, on ne saurait dire tout ce qu'a de délicieux l'idée de la propriété. L'amour de soi, que cha-

(1) Politique, liv. II.

cun de nous possède, n'est point un sentiment répréhensible ; c'est un sentiment tout à fait naturel, ce qui n'empêche pas qu'on blâme à bon droit l'égoïsme, qui n'en est que l'excès, comme on blâme l'avarice, quoiqu'il soit naturel à tous les hommes d'aimer l'argent. C'est un grand charme que d'obliger et de secourir des amis, des hôtes, des compagnons : la propriété individuelle nous assure ce bonheur-là. On le détruit quand on prétend établir cette unité excessive de l'État, de même qu'on enlève toute occasion de s'exercer à deux autres vertus : d'abord à la continence, car c'est une vertu que de respecter par sagesse la femme d'autrui ; et en second lieu à la générosité, car, dans cette république, le citoyen ne peut jamais se montrer libéral ni faire un acte de générosité, puisque cette vertu ne peut naître que de l'emploi de ce qu'on possède.

« Le système de Platon a, je l'avoue, une rare apparence de philanthropie. Au premier aspect, il séduit par la merveilleuse réciprocité de bienveillance qu'il semble devoir inspirer à tous les citoyens, surtout quand on entend faire le procès aux vices des constitutions actuelles, et les attribuer tous à ce que la propriété n'est pas commune : par exemple, les procès que font naître les contrats, les condamnations pour faux témoignages, les vils empressements auprès des gens riches ; mais toutes ces choses tiennent, non pas à la possession individuelle des biens, mais à la perversité des hommes. Et, en effet, ne voit-on pas les associés et les propriétaires communs bien plus souvent en procès entre eux que les possesseurs de biens personnels ? Et encore le nombre de ces associations est-il bien rare comparativement à celui des propriétés particulières.

« D'un autre côté, il serait juste d'énumérer non pas

seulement les maux, mais aussi les avantages que la communauté détruit : avec elle, l'existence me paraît tout à fait impraticable. L'erreur de Socrate vient de la fausseté du principe dont il part. Sans doute, l'État et la famille doivent avoir de l'unité, mais non point une unité absolue. Avec cette unité poussée à un certain point, l'État n'existe plus ; ou s'il existe, sa situation est déplorable, car il est toujours à la veille de ne plus être. Autant vaudrait prétendre faire un accord avec un seul son, un rhythme avec une seule mesure. C'est par l'éducation qu'il convient de ramener à la communauté et à l'unité l'État qui est multiple, comme je l'ai déjà dit, et je m'étonne qu'en prétendant introduire l'éducation, et, par elle, le bonheur dans l'État, on s'imagine le pouvoir régler par de tels principes, plutôt que par les mœurs, la philosophie et les lois. A Lacédémone et en Crète, le législateur a eu la sagesse de fonder la communauté des biens sur l'usage des repas publics.

« On ne peut refuser non plus de tenir compte de cette longue suite de temps et d'années où, certes, un tel système, s'il était bon, ne serait pas resté inconnu. Tout, on peut le dire, a été imaginé ; mais telles idées n'ont pas pu prendre, et telles autres ne sont pas mises en usage, bien qu'on les connaisse (1). »

Quoi qu'il en soit, revenons aux qualités naturelles que doivent posséder les citoyens, et la cité se trouvant organisée par classes d'individus ou de fonctions ayant chacune un objet déterminé, voyons quel est celui de l'État et à quelle condition il peut le remplir, ou, en d'autres termes, par quels moyens son bonheur et sa conservation peuvent être assurés.

(1) Politique, liv. II.

Il résulte de nos principes de morale que l'œuvre essentielle de l'homme est de rechercher ce qui peut lui être convenable, utile ; de proportionner ses désirs à ses facultés ; et, tout en s'efforçant d'augmenter leur action ou leur étendue, de les contenir dans les bornes que la nature leur a prescrites ; que là est sa vertu, son bonheur, sa loi morale.

Le même principe est également applicable à l'État. En effet, si l'homme n'agit qu'en vue de son intérêt, excité ou déterminé par le désir du bien-être, l'État, lui aussi, ne se forme que pour donner satisfaction aux besoins qui l'ont rendu nécessaire ; et comme ces divers besoins constituent des intérêts différents, leur opposition exige pour la société une règle, une autorité, qui les soumette au principe de son institution, et qui seule peut la maintenir. Ce principe est l'intérêt général. En sorte que rechercher et connaître ce qui tend le plus à favoriser l'intérêt de tous constitue l'œuvre essentielle de l'État, comme celle de l'homme est de rechercher et connaître ce qui tend le plus à le rendre heureux ; et puisque le bonheur de tous est un composé du bonheur de chacun, c'est en déterminant les conditions du bonheur de l'homme que nous fixerons celui de l'État. Mais s'il est vrai que le bonheur pour l'homme est une conséquence de la vertu, il s'ensuit évidemment que chercher à former des citoyens vertueux, c'est travailler au bonheur de l'État.

« Trois choses peuvent rendre l'homme vertueux et bon : la nature, les mœurs et la raison. Ainsi d'abord il faut que la nature produise des êtres de la race humaine et non de telle autre espèce d'animaux ; il faut ensuite qu'elle accorde certaines qualités d'âme et de corps. De plus, les dons de la nature ne suffisent pas : les

choses se modifient suivant les mœurs, qui peuvent pervertir ou améliorer les qualités naturelles. Presque tous les animaux ne sont soumis qu'à l'empire de la nature ; quelques espèces, en petit nombre, sont encore soumises à l'empire des mœurs ; l'homme est le seul qui joigne la raison aux mœurs et à la nature. Il faut que ces trois choses s'harmonisent entre elles ; et souvent la raison combat la nature et les mœurs, quand elle croit meilleur de secouer leurs lois.

« Nous avons déjà dit à quelles conditions les citoyens peuvent offrir une matière facile à l'œuvre du législateur ; le reste est l'affaire de l'éducation, qui agit par les mœurs et par les leçons des maîtres.

« C'est au législateur qu'il appartient de former les citoyens à la vertu, en connaissant et les moyens de les y mener, et le but essentiel de la vie humaine. L'âme se compose de deux parties : l'une qui possède par elle-même la raison ; l'autre qui, sans la posséder, est du moins capable de lui obéir : à l'une et à l'autre appartiennent les vertus qui constituent l'homme de bien. Cette division une fois admise, on peut dire sans peine quel doit être, entre ces deux parties de l'âme, l'objet principal de nos soins. Toujours un objet moins bon est fait en vue d'un objet meilleur, chose non moins évidente dans l'art que dans la nature ; et ici l'objet meilleur, c'est la partie raisonnable de l'âme.

« J'adopte dans cette recherche notre procédé ordinaire d'analyse. La raison se divise en raison pratique et en raison spéculative : la division que nous appliquons à cette partie de l'âme s'applique également aux actes qu'elle produit, et si l'on pouvait choisir, il faudrait préférer les actes de la partie naturellement supérieure, soit dans tous les cas, soit dans un cas unique où les

deux parties de l'âme seraient en présence : en toutes choses il faut préférer ce qui mène au but le plus haut.

« La vie se partage en travail et en repos, guerre et paix. Parmi les actes humains, les uns se rapportent à l'utile, au nécessaire; les autres se rapportent uniquement au beau. Une distinction pareille à celle que nous avons établie dans les parties de l'âme et dans leurs actes doit se retrouver ici : la guerre ne se fait qu'en vue de la paix; le travail ne s'accomplit qu'en vue du repos ; on ne recherche l'utile et le nécessaire qu'en vue du beau. En tout ceci le législateur doit régler ses lois sur les deux parties de l'âme et sur leurs actes, mais surtout sur la fin la plus relevée qu'elles puissent toutes deux atteindre. Des distinctions pareilles s'appliquent aux diverses carrières, aux diverses occupations de la vie pratique. Il faut être également prêt au travail et au combat ; mais le loisir et la paix sont préférables ; il faut savoir accomplir l'utile et le nécessaire; cependant le beau est supérieur à l'un et à l'autre. Ce sont là des directions qu'il convient de donner aux citoyens dès leur enfance, et pendant tout le temps qu'ils restent soumis à leurs maîtres.

« Les gouvernements les plus vantés de la Grèce, comme les législateurs qui les ont fondés, ne paraissent point avoir rapporté les institutions à une fin supérieure, ni dirigé leurs lois et l'éducation publique vers l'ensemble des vertus; ils n'ont songé qu'à celles qui semblent devoir assouvir l'égoïsme et l'ambition. Des auteurs récents ont soutenu à peu près les mêmes opinions, et ils ont admis hautement la constitution de Lacédémone, que le fondateur a tournée tout entière vers la conquête et la guerre. La raison suffit à condamner ces principes, comme les faits eux-mêmes accomplis sous nos yeux en

prouvent la fausseté. Partageant le sentiment qui pousse les hommes en général vers la conquête, en vue des bénéfices de la victoire, Thibron, et tous ceux qui ont écrit sur le gouvernement de Lacédémone, portent au nues son illustre législateur, parce que, grâce au mépris de tous les périls, sa république a su se faire une vaste domination ; mais, à cette heure, que la puissance spartiate est détruite, tout le monde convient que Lacédémone n'est point heureuse, ni son législateur irréprochable. N'est-il pas extraordinaire, cependant, que, conservant les institutions de Lycurgue, et pouvant sans obstacle les suivre à son gré, elle ait perdu toute sa félicité ?

« Mais c'est qu'on se trompe sur la nature de la puissance que l'homme politique doit mettre en honneur. Commander à des hommes libres vaut bien mieux, et est bien plus conforme à la vertu, que de commander à des esclaves. Il ne faut pas croire un État heureux, ni un législateur fort habile, quand ils n'ont songé qu'aux dangereux travaux de la conquête : avec ces principes, chaque citoyen ne pensera qu'à usurper le pouvoir absolu dans sa propre patrie ; ce dont pourtant Lacédémone n'a pas manqué de faire un crime au roi Pausanias, que toute sa gloire ne put défendre. De pareils principes et les lois qu'ils dictent sont aussi faux qu'ils sont funestes. Le législateur ne doit déposer dans le cœur des hommes que des principes également bons pour le public et pour les particuliers. Si l'on s'exerce au combat, ce doit être non point en vue de soumettre à l'esclavage des peuples qui ne méritent point ce joug ignominieux, mais d'abord pour n'être point subjugué soi-même, ensuite, pour ne conquérir le pouvoir que dans l'intérêt des sujets; et enfin, pour ne commander en maître qu'à des hommes

destinés à obéir en esclaves. Le législateur doit surtout faire en sorte que ses lois sur la guerre, comme le reste de ses institutions, n'aient en vue que la paix et le repos ; et ici les faits sont d'accord avec le raisonnement. La guerre, tant qu'elle a duré, a fait le salut de pareils États ; mais la victoire leur a été fatale : comme le fer, ils ont perdu leur trempe dès qu'ils ont eu la paix ; et la faute en a été au législateur, qui n'a point appris la paix à sa cité.

« Puisque le but de la vie humaine est le même pour les masses et pour les individus, puisque l'homme de bien et une bonne constitution se proposent une fin pareille, il s'ensuit que le repos exige des vertus spéciales ; car, je le répète, la paix est le but de la guerre, le repos est le but du travail. Les vertus qui assurent le repos et le bonheur sont celles qui sont d'usage dans le repos aussi bien que dans le travail. Le repos ne s'obtient que par la réunion de bien des actes indispensables. L'État, pour jouir de la paix, doit être prudent, courageux et ferme ; car le proverbe est bien vrai : « Point de repos « pour les esclaves. » Quand on ne sait pas braver le danger, on devient la proie du premier attaquant. Il faut donc courage et patience dans le travail ; il faut de la philosophie dans le loisir, de la prudence et de la sagesse dans toute situation, mais surtout au milieu de la paix et du repos. La guerre donne souvent justice et sagesse à des hommes qu'enivrent et pervertissent le succès et les jouissances du repos et de la paix. On a surtout besoin de justice et de prudence quand on est au faîte de la prospérité, et qu'on jouit de tout ce qui semble constituer le bonheur. Il en est comme des sages que les poëtes nous représentent dans les îles Fortunées : plus leur béatitude est complète au milieu de

tous les biens dont ils sont comblés, plus ils doivent appeler à leur aide la sagesse, la modération et la justice.

« Ces vertus ne sont pas moins nécessaires au bonheur et au salut de l'État. S'il est honteux de ne point savoir user de la fortune, surtout au sein du repos, il l'est bien davantage lorsqu'on a développé courage et vertu durant les combats, de montrer une bassesse d'esclave pendant la paix. Il ne faut pas entendre la vertu comme l'entendait Lacédémone; ce n'est pas qu'elle ait compris le bien suprême autrement que chacun le comprend, mais elle a cru qu'on pouvait l'acquérir par une vertu spéciale, la vertu guerrière. Il est clair pourtant qu'il existe des biens supérieurs à ceux que procure la guerre, et que la jouissance des premiers est préférable par elle-même à celle des seconds. Voyons par quelles voies on pourra gagner ces biens si précieux.

« Nous avons déjà dit que les influences qui s'exercent sur l'âme sont de trois espèces : la nature, les mœurs et la raison. Nous avons précisé ce que les hommes doivent recevoir de la nature. Il nous reste à rechercher si l'éducation de la raison doit précéder celle des mœurs. Il faut que ces deux dernières influences soient dans la plus parfaite harmonie; car la raison même peut s'égarer dans les meilleures natures, et les mœurs ne sont pas sujettes à moins d'erreurs. Ici, comme dans tout le reste, c'est la génération par laquelle tout commence; mais la fin de la génération remonte à une source dont l'objet est tout différent. Dans l'homme, la vraie fin de la nature, c'est la raison et l'intelligence, seuls objets qu'on doit avoir en vue dans les soins prodigués à la formation de son être et à la formation de ses mœurs. L'âme et le corps, avons-nous dit, sont bien dis-

tincts : l'âme a deux parties non moins différentes, l'une irrationnelle, l'autre douée de raison ; et elles se produisent sous deux manières d'être diverses : pour la première l'instinct, pour l'autre l'intelligence. La naissance du corps précède celle de l'âme, comme la formation de la partie irrationnelle est antérieure à celle de la partie raisonnable. Il est facile de s'en convaincre : la colère, la volonté, le désir se manifestent chez les enfants aussitôt après leur naissance ; le raisonnement, l'intelligence ne se montrent que beaucoup plus tard. Il faut donc s'occuper du corps avant de penser à l'âme, et après le corps il faut songer à l'instinct, bien qu'on ne forme en définitive l'instinct que pour l'intelligence, bien qu'on ne forme le corps que pour l'âme (1). »

Tels sont les principes que tout législateur doit faire présider aux lois de l'éducation, et la tendance qu'il convient de lui imprimer. Quant à ses divers règlements, ils doivent se rapporter à l'âge des enfants, et aux méthodes que réclament les sciences et les facultés qu'il importe de leur enseigner ou de perfectionner en eux. Mais, quoi qu'il en soit des moyens employés, l'État n'ayant qu'un but à poursuivre, et tous les citoyens devant y concourir, « pour nous il est évident que la loi doit régler l'éducation, et que l'éducation doit être publique (2). »

CONCLUSION.

Je ne veux pas finir ce travail sur Aristote, sans exprimer ma reconnaissance à M. B. Saint-Hilaire, pour sa belle traduction de la Politique ; les fragments que je

(1) Politique, liv. VII.
(2) Politique, liv. VIII.

lui ai empruntés me dispensent de tout éloge. — J'ajouterai que là se termine ce que j'ai intitulé *Résumés philosophiques*. *Cicéron, Morale et politique*, n'en est pas un complet. J'ai dit pourquoi, dans la conclusion. A l'égard du *Théétète*, imprimé dans le Platon-Aristote (édition Didot, 1851), ce n'est pas sans regret que je l'ai retranché de ce recueil; mais, pour le conserver, il aurait fallu pouvoir y comprendre le résumé des *Derniers analytiques*; car ces deux théories de la science et de la démonstration se complètent réciproquement : Platon représentant l'analyse, et Aristote la synthèse. Or, si je n'ai terminé que le *Théétète*, on pourra se faire une idée du soin que j'aurais apporté à mon travail sur les *Analytiques* par l'admiration que m'inspire ce livre, et dont témoignent quelques lignes qui servaient d'introduction à son résumé : — « A l'explication analytique de la science par Platon, nous ferons succéder l'exposé synthétique de ses principes par Aristote. Nous croyons qu'il est difficile à la pensée humaine de pénétrer plus avant dans l'intelligence de l'être, de discerner et de préciser avec plus de sagacité, de netteté, les éléments et les conditions de la certitude ou de la démonstration; seulement comme les *Derniers analytiques*, tout en renfermant les observations les plus utiles, sont également remplis de détails qui pourraient rebuter l'attention d'un esprit peu versé dans ces matières, nous avons cru devoir réunir ou rapprocher les chapitres qui nous ont paru vraiment essentiels, et omettre tout ce qu'on peut appeler les subtilités de la logique. »

Hoc erat in votis.....

Je n'ai pu le réaliser; il faut donc considérer le *Théétète* comme un travail incomplet, inachevé; le suppri-

mer et le réunir aux fragments de Hobbes, que j'ai également retranchés de ce recueil, tout en y conservant l'introduction.

Je finis par une dernière observation au sujet de *Platon-Aristote, Exposé substantiel de leur doctrine morale et politique*. Ce livre, auquel on a bien voulu accorder quelque mérite, se trouve maintenant faire partie des *Résumés philosophiques*, et ne doit pas en être séparé ; j'en dirai autant de *Cicéron, Morale et politique*.

CICÉRON.

PRÉFACE.

L'esprit humain ne peut rien créer; il ne produira qu'après avoir été fécondé par l'expérience et la méditation; ses connaissances sont les germes de ses productions: mais s'il imite la nature dans sa marche et dans son travail, s'il s'élève par la contemplation aux vérités les plus sublimes, s'il les réunit, s'il les enchaîne, s'il en forme un tout, un système par la réflexion, il établira sur des fondements inébranlables des monuments immortels.

BUFFON, *Discours de réception à l'Académie française.*

Ce travail est une continuation de nos études sur la philosophie ancienne. En publiant les résumés de Platon et d'Aristote, *Morale et politique*, nous avons fait connaître quelques-uns de leurs écrits les plus essentiels. Aujourd'hui nous n'insisterons point sur l'utilité de notre œuvre; et, bien qu'on nous ait reproché de ne rien dire de nouveau, d'oublier le présent pour le passé, de commenter ce que d'autres

avaient commenté, tout cela ne doit point faire changer la direction que nous avons donnée à nos recherches, nous empêcher de poursuivre le développement et l'expression de notre pensée.

C'est qu'en un temps d'indifférence et de mépris pour tout ce qui est beau, juste et vrai ; d'amour et de respect pour l'or et la puissance : en un temps de subversion morale, où le sentiment du devoir, l'honnêteté, prend le nom de niaiserie ; où l'abaissement du caractère, le servilisme, s'appelle habileté ; en un temps où gouverner le pays c'est le corrompre, où la loi n'est que mensonge et le pouvoir iniquité, où le dévouement à la cause de tous se transforme en spéculation, où la justice est un marché ; en un temps où toute morale et toute politique peuvent se résumer en ce précepte : *Chacun pour soi, chacun chez soi* (1), il nous a semblé qu'étranger aux passions comme à l'influence de parti ou de position, n'aimant qu'une chose, la liberté, et ne cherchant que la vérité, c'était pour nous un devoir de remonter à la source première du juste et de l'injuste, au fondement du droit, au principe de la loi ; et, pour cela, d'expliquer les éléments essentiels de la nature de l'homme, sa destination, ce qui fait sa vertu, son bonheur ; puis, la règle morale étant trouvée, démontrant pour l'État le rapport, la con-

(1) Ceci était écrit en 1846.

venance qui existe entre sa constitution et celle de l'homme, d'en déduire cette vérité, que la politique n'est, en réalité, que la morale appliquée à l'État; ou, autrement, que le principe d'où ressortent pour l'homme le vrai et le bien est le même qui dans l'État fait le droit et l'utile. De façon que si la puissance humaine, l'activité morale de l'homme n'est bien ordonnée que par la raison, l'activité politique de l'État, le gouvernement n'est bien constitué que par la justice, la justice étant pour l'État ce que la raison est pour l'homme, la condition de l'ordre, du bonheur général, comme la raison est celle de la vertu, du bonheur de l'individu.

Voilà dans quel esprit nous avons étudié Platon et Aristote, et comment nous avons fait ressortir l'unité de leur doctrine. Quant au reproche de n'avoir dit rien de nouveau, je répondrai, avec Pascal :

« Il y a des gens qui voudroient qu'un auteur ne parlât jamais des choses dont les autres ont parlé ; autrement, on l'accuse de ne rien dire de nouveau. J'aimerois autant qu'on l'accusât de se servir des mots anciens ; comme si les mêmes pensées ne formoient pas un autre corps de discours par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par les différentes dispositions (1). »

(1) Pascal, *Pensées*, 1re partie, art. x.

Je puis encore ajouter, avec Montaigne : « La vérité et la raison sont communes à un chascun, et ne sont non plus à qui les a dictes premièrement qu'à qui les dict aprez; ce n'est non plus selon Platon que selon moy, puisque luy et moy l'entendons et veoyons de mesme (1). »

De là je conclus qu'il n'y a point, à proprement parler, de pensées neuves; que toutes sont le produit et le fonds commun de l'humanité; que, dans le travail de l'esprit humain, inventer n'est, en réalité, que discerner, choisir les idées qui se rapprochent le plus de la raison universelle, du bon sens, juge en dernier ressort de la vérité; que le génie n'est que cela, toute sa gloire ou son privilége se bornant à marquer de son coin ce que son jugement a préféré, à lui donner un corps, et à le revêtir d'une forme qui lui appartienne, laquelle seulement constitue sa propriété. — Car vous comprenez bien que ce qui est réellement de l'homme, ce qui ne peut lui être enlevé, c'est son âme, son imagination, le mouvement de sa pensée. Au lieu que les faits et les découvertes, les connaissances, qui forment le fond de la plupart des livres, étant le sujet auquel s'applique le génie de l'écrivain, il est possible de les apprécier, de les interpréter diversement, et par conséquent on est en droit de les transporter, de les

(1) Montaigne, *Essais*, liv. I, chap. XV.

exposer dans un ordre nouveau, de les montrer sous un point de vue différent; et le plaisir que notre âme ressent dans l'expression des rapports qui composent le style est si grand, le charme que lui fait éprouver une diction juste et harmonieuse est si pur, qu'on est allé jusqu'à prétendre que les beautés intellectuelles du langage, les convenances d'où elles résultent, « sont autant de vérités aussi utiles, et peut-être plus précieuses pour l'esprit humain, que celles qui peuvent faire le fond du sujet (1). »

On doit donc reconnaître que, s'il est une chose qui nous distingue et nous soit personnelle, qui donne à l'esprit son caractère, c'est moins la pensée en elle-même que son expression, moins les idées que leur enchaînement, le talent de tirer d'un principe toutes les conséquences qu'il renferme, celui de les présenter, de les nuancer, de les ordonner : le style, qui, résultat dernier de toutes les facultés de l'âme et de l'intelligence, est comme l'auréole du génie, la seule garantie que son œuvre puisse trouver contre l'oubli de l'avenir et l'indifférence des contemporains, les hommes ne lisant que ce qui leur plaît, et les ouvrages bien écrits étant les seuls qui passeront à la postérité.

Cela dit sur la nécessité du style, essayons de préciser quelques-unes de ses qualités les plus

(1) Buffon.

est donc la première condition du style, le premier essai que l'homme doit faire dans l'art d'écrire. Par là, seulement, initié au procédé de la composition, et suivant la pensée d'un auteur dans son développement, il saura en distinguer les interruptions, les sections, les repos; il reconnaîtra les idées générales, les principes, dont les idées particulières sont la conséquence naturelle. Que si, écartant ces idées moyennes ou intermédiaires, il rapproche les idées essentielles, il aura la substance du livre, ce qu'on doit en retenir. Comme aussi, pour la fixer, en arrêter l'impression fugitive, veut-il graver sur le papier l'idée que lui-même s'en est faite, son style net et concis, aussi clair que ferme et substantiel, dépourvu d'imagination, mais plein de force et de véhémence, poursuivant le sujet à démontrer sans aucune déviation, prouvera suffisamment que pour la raison, pour celui qui a moins souci des mots que des choses, on a eu tort d'abandonner ces formules rigoureuses, cette méthode syllogistique que de Maistre jugeait si propre à donner à notre esprit de la justesse et de la subtilité, n'imaginant rien de mieux pour le former, pour le rendre à la fois sage et pénétrant.

Or, tous les avantages que de Maistre attribue à la pratique de ces formules rigoureuses qui constituent la méthode syllogistique, je les trouve également dans le résumé; car il est impossible de réduire un

exposer dans un ordre nouveau, de les montrer sous un point de vue différent; et le plaisir que notre âme ressent dans l'expression des rapports qui composent le style est si grand, le charme que lui fait éprouver une diction juste et harmonieuse est si pur, qu'on est allé jusqu'à prétendre que les beautés intellectuelles du langage, les convenances d'où elles résultent, « sont autant de vérités aussi utiles, et peut-être plus précieuses pour l'esprit humain, que celles qui peuvent faire le fond du sujet (1). »

On doit donc reconnaître que, s'il est une chose qui nous distingue et nous soit personnelle, qui donne à l'esprit son caractère, c'est moins la pensée en elle-même que son expression, moins les idées que leur enchaînement, le talent de tirer d'un principe toutes les conséquences qu'il renferme, celui de les présenter, de les nuancer, de les ordonner : le style, enfin, résultat dernier de toutes les facultés de l'âme et de l'intelligence, est comme l'auréole du génie, la seule garantie que son œuvre puisse trouver contre l'oubli de l'avenir et l'indifférence des contemporains, les hommes ne lisant que ce qui leur plaît, et les ouvrages bien écrits étant les seuls qui parviendront à la postérité.

Cela dit sur la nécessité du style, essayons de préciser quelques-unes de ses qualités les plus

(1) Buffon.

vérité, c'est conserver à l'autre toutes les qualités qui la distinguent, sa couleur, son mouvement, tout ce qui est de nature à continuer l'impression que l'auteur a voulu produire sur l'âme et l'esprit du lecteur. Or, à ce propos, je crois nécessaire de remonter au principe même de l'éloquence, de dire ce qui en fait la force et la vérité.

Si l'on réfléchit à la loi qui détermine l'arrangement et le choix de nos pensées, on trouve que le tour, ou le mouvement du style, correspond naturellement aux inflexions de la voix, lesquelles, déterminées par la sensibilité, réfléchissent, dans leurs mille nuances, ce que notre nature renferme de plus subtil, de plus délicat, de plus insaisissable. Quoi de plus difficile, en effet, que de comprendre la relation nécessaire qui existe entre la construction d'une phrase et le ton de la parole qui lui est convenable; ou, autrement, pourquoi les intonations de la voix changent avec la disposition des mots; ce qui revient à demander pourquoi cette disposition change ou se modifie elle-même, suivant que nous sommes différemment impressionnés.

Il suit de là que tout se rapporte aux mouvements de l'âme. L'accent imite les inflexions de la voix, le style imite les affections de l'âme; ou plutôt, la marche de notre discours n'étant qu'un signe, une image de ce qui se passe au plus profond de notre être, doit nous communiquer tous les mouvements qu'elle

exprime. L'écrivain le plus éloquent est donc celui qui sait le mieux établir un rapport, une correspondance, d'un côté, entre l'esprit et le cœur de ceux qui l'écoutent, et, de l'autre, la croyance ou la passion qu'il tâche de leur faire partager. « Ce qui suppose, dit Pascal, qu'on aura bien étudié le cœur de l'homme, pour en savoir tous les ressorts, et pour trouver ensuite les justes proportions du discours qu'on veut y assortir (1). » De même que le traducteur, se mettant à la place de l'auteur qu'il traduit, doit faire essai sur son propre cœur du discours qu'il lui prête, et voir si l'impression qu'il en reçoit est la même que l'original a coutume de lui faire éprouver. Ce qui suppose également qu'il connaîtra parfaitement la langue de son modèle, le caractère de son style, qu'il en sentira la mélodie; car ce n'est qu'à cette condition que, maître de la pensée, il choisira, dans l'idiome qu'il manie, les tours et les expressions les plus propres à porter dans l'âme du lecteur le sentiment qu'il a dessein de lui transmettre.

Telles sont les considérations que j'ai cru devoir présenter comme introduction au résumé et à quelques fragments choisis des œuvres philosophiques de Cicéron. Montrer l'importance que je donne au style et à la traduction, c'est prouver tout le soin que j'ai

(1) Pascal, *Pensées*.

mis à faire connaître un homme dont l'éloquence a pu avoir des rivaux chez les Grecs, mais qui dans l'art d'écrire n'en souffre aucun chez les Romains.

CICÉRON.

Je proteste que personne n'admire Cicéron plus que je fais : il embellit tout ce qu'il touche ; il fait honneur à la parole ; il fait des mots ce qu'un autre n'en saurait faire.

FÉNELON, *Lettre sur les occupations de l'Académie française.*

MORALE.

I.

Philosophie de l'ancienne Académie. — Principes nouveaux introduits par Aristote, Théophraste, Zénon.

Montaigne a dit, en parlant de Cicéron : « Quand j'ai employé une heure à le lire, ce qui est beaucoup pour moi, et que je ramentoive ce qu'en j'ai en tiré de suc et de substance, la plupart du temps je n'y trouve que du vent (1). » Cette condamnation de Cicéron par un auteur

(1) Mont., *Essais*, liv. II, chap. 10.

aussi judicieux que Montaigne mérite d'être réfutée, ou plutôt rectifiée; car elle est vraie en un sens : « Cicéron était diffus, et il devait l'être; il s'adressait à la multitude (1). » De là ces préfaces, définitions, partitions, étymologies qui consument la plupart de son discours, en étouffent le vif et la moelle, comme dit Montaigne, et lui font trouver sa façon d'écrire ennuyeuse, malgré les subtilités *grammatriennes* et l'ingénieuse contexture de paroles et d'argumentation. En effet, doué d'un esprit juste et pénétrant, Montaigne aimait les discours qui *donnent la première charge* dans le plus fort du doute, et les livres qui *usent* des sciences, et non ceux qui les *dressent*. Or, les traités de Cicéron sont purement didactiques. Ils ont surtout pour objet la connaissance des divers systèmes de philosophie grecque; philosophie entièrement inconnue aux Romains du temps de Cicéron, et dont l'exposition n'était possible qu'à un esprit orné d'une imagination assez forte pour saisir la pensée dans toute son étendue, et assez riche pour trouver en elle-même l'expression qui devait la rendre avec plus de justesse et de clarté. Tel était le génie de Cicéron; moins brillant de pensées qu'admirable par cette fécondité de paroles qui ne l'abandonne jamais, et qui, se donnant, pour ainsi dire, *corps elle-même*, lui a mérité à juste titre le surnom d'Éloquent. Aussi, comme il en a la conscience, et combien de fois il revendique l'honneur d'avoir initié les Romains à une science dont ils ne pouvaient avant lui s'entretenir, faute de mots pour s'exprimer! *Complures enim græcis institutionibus eruditi, ea quæ didicerant, cum civibus suis communicare non poterant, quod illa quæ a Græcis accepissent, latine*

(1) Voltaire, *Corr. gén.*

dici posse diffiderent. Quo in genere tantum profecisse videmur, ut a Græcis ne verborum quidem copia vincamur (1).

Toutefois, malgré ses admirables qualités, le style de Cicéron n'est pas à l'abri de tout reproche; et nous adhérons en partie à ceux que lui fait Montaigne. Seulement, comme nous l'avons lu plus d'une heure, nous y avons trouvé autre chose que du vent : tout au contraire, nous aimons à reconnaître que peu d'auteurs nous ont fourni autant de pensées à exprimer; à nous, dont le travail a pour objet non de traduire son discours (2), mais de nous en approprier les idées, en leur donnant une forme qui soit nôtre, expression de notre jugement. *Quod non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea quæ probamus, eisque nostrum judicium et nostrum scribendi ordinem adjungimus* (3), disait Cicéron, en parlant de Platon. D'où l'on voit que les écrits du philosophe romain sont pour nous ce que lui étaient ceux des philosophes grecs. Que si, resserrant sa pensée, nous l'avons obligée de couler dans un lit plus étroit, ce n'a pas été pour en augmenter la profondeur; mais il nous a semblé que de nos jours l'habitude que les esprits ont de la réflexion et le peu de temps qu'ils peuvent lui

(1) « En effet, plusieurs d'entre nous, élevés aux écoles de la Grèce, ne pouvaient s'entretenir avec leurs concitoyens de ce qu'ils y avaient appris, craignant d'être embarrassés pour le rendre en latin. Mais nous y avons si bien réussi, que, même pour l'abondance des expressions, notre langue n'a plus rien à envier à celle des Grecs. » — Cic., *de Nat. Deor.*, liv. I.

(2) Voir la conclusion.

(3) « Car notre rôle n'est pas seulement de traduire, mais nous exposons les doctrines qui nous plaisent, et en les appréciant nous les rendons sous une forme qui nous appartient. » — Cic., *de Finibus*, I.

donner rendent plus que jamais nécessaire à l'écrivain cette concision de pensée et de parole que Cicéron admirait dans les stoïciens, et qu'il n'a pas toujours pratiquée : *Consectaria me stoicorum brevia et acuta delectant* (1). Et en cela nous sommes tout à fait de l'avis de Cicéron. Aussi, malgré la richesse et l'éclat du style des académiciens, nous leur préférons le parler vif et substantiel des disciples de Zénon. Quoi qu'il en soit, revenons à notre auteur, et de ses divers ouvrages de philosophie tâchons d'extraire ce qui peut le mieux servir à faire connaître l'importance que les anciens donnaient à l'étude de la morale, et la manière dont ils l'ont traitée.

Toute la philosophie des anciens se partage en deux branches de philosophes, les uns dogmatiques, les autres sceptiques; et la philosophie dogmatique est encore divisée en trois sectes, dont l'idée qu'elles se forment du souverain bien constitue l'essence, et qui, chacune en particulier, traitent de la physique, de la morale, de la dialectique. De ces trois divisions principales de la science, la seconde, c'est-à-dire la morale, est celle que Cicéron a choisie, comme étant la plus digne d'occuper son génie : et cela devait être, car, disciple de Platon, il l'était par cela même de Socrate. Or, Socrate est le premier qui ait fondé la science de l'homme, en le contraignant de se replier sur lui-même, afin de connaître sa nature, ses devoirs et sa fin. La sagesse n'était pour lui que l'art de vivre, et par suite l'intelligence des biens et des maux, du vice et de la vertu. Quant à celle des lois du monde extérieur, il la considérait comme vaine ou impossible, nulle pour le bonheur. Du reste, ennemi déclaré de la certitude et de la

(1) « Je suis ravi des définitions courtes et précises des stoïciens. » — Cic., *de Finibus*, III—8.

présomption, il fit consister une partie de sa gloire dans le doute et la réfutation des systèmes dogmatiques; aussi bien on peut dire, et cela résulte des paroles mêmes de Socrate, que sa mission était de s'enquérir ou d'émouvoir la dispute sans jamais l'arrêter, n'ayant d'autre fin que celle de s'opposer à la conclusion qu'il veut bien examiner, mais non fixer. De manière que son génie, admirable de subtilité, de souplesse, de force et d'étendue, a plutôt pour effet d'éblouir que d'éclairer l'intelligence; car l'âme, trouvant dans ses discours une somme égale de raisons pour ou contre le sujet qu'il examine, inquiète et troublée, craignant de se méprendre, conserve son jugement en suspens et sans inclination, et sûre de ce qui n'est pas, n'ose dire ce qui est.

Platon, son disciple, et doué comme lui d'un génie souple et abondant publia les discours et les opinions de son maître; et bien qu'il eût également pour objet la recherche du vrai, tous ses livres ne sont qu'une double exposition du pour et du contre, sans donner une conclusion fixe et certaine. *Cujus in libris nihil affirmatur, et in utramque partem multa disseruntur; de omnibus quæritur, nihil certi dicitur* (1).

Après lui, Xénocrate et Aristote, nourris de sa doctrine et de ses idées, n'en quittèrent pas moins la méthode qu'il avait suivie, et au doute de Socrate opposèrent un ensemble, une suite d'opinions liées et conséquentes, et formant un système, une école de philosophie morale, un dogme. Or, les disciples d'Aristote furent nommés péripatéticiens, et ceux de Platon aca-

(1) « Rien dans ses ouvrages n'est affirmé; il donne sur beaucoup de matières le pour et le contre, mais s'enquérant de tout, il ne se résout à rien. » — Cic., *Académiques*, I—2.

donner rendent plus que jamais néce[illegible] cette concision de pensée et de pa[illegible] mirait dans les stoïciens, et qu'il [illegible] quée : *Consectaria me stoicor[illegible] ctant* (1). Et en cela nous so[illegible] Cicéron. Aussi, malgré la [illegible] académiciens, nous leu[illegible] tantiel des disciples d[illegible] nons à notre auteur [illegible] sophie tâchons d'[illegible] faire connaître l'[illegible] à l'étude de la [illegible]

Toute la p[illegible]

branches d[illegible] sceptique [illegible] visée er[illegible] souve[illegible] part[illegible] di[illegible] [illegible] ; ceux de l'esprit, la connaissance et l'amour des choses honnêtes, qui, ne pouvant s'acquérir ou s'inspirer que par l'intelligence et des penchants bien dirigés, étaient considérés par eux comme un double effet de la nature et de l'éducation. A la nature, c'est-à-dire à l'organisation, se rapportaient les facultés intellectuelles, ou, en d'autres termes, l'entendement, la mémoire ; à l'éducation, les goûts et les penchants qui naissent de l'habitude soumise à la raison. *Morum autem*

(1) « De la doctrine de Platon, esprit divers, souple et abondant, il se forma une seule et même école de philosophie, sous les noms différents d'académiciens et de péripatéticiens ; mais, divisés par le nom, ils n'en étaient pas moins d'accord en réalité. » — Cic., *Acad.*, I—4.

tudia esse, et quasi consuetudinem, quam, tationis assiduitate, partim ratione for-

r eux la philosophie n'était que la
os idées, à nos passions, dans le
ner le bien, c'est-à-dire la na-
t degré de perfection, qu'ils
s devenait le principe de
cette doctrine ils déduи-
active, et la raison elle-
plaçaient dans l'obéissance aux
nature (2). Or, tout ce qui pouvait
a pratique était compris dans les biens de
e, éléments du bonheur pour qui sait en user,
mais que la vertu seule donne et constitue. « *Itaque, omnis illa antiqua philosophia sentit in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adjungerentur et corporis et cætera quæ supra dicta sunt, ad virtutis usum idonea* (3). »

Tels furent pour ces philosophes les principes d'où émanait leur sagesse, et la manière dont ils avaient conçu et traité cette première division de la science qu'ils

(1) « Ils croyaient aussi que nos passions viennent de notre manière de vivre, ou autrement de l'habitude, qu'ils déterminaient en partie par l'exercice et en partie par la raison. » — Cic., *Acad.*, I—5.

(2) « Ex hac descriptione agendi quoque aliquid in vita, et officii ipsius initium, reperiebatur ; quod erat in conservatione earum rerum quas natura præscriberet. » — Cic., *Acad.*, I—6.

(3) « Toutefois, si l'ancienne philosophie a généralement considéré la vertu comme le fondement du bonheur, elle a néanmoins reconnu qu'il ne saurait être complet sans la jouissance des biens du corps et de ces choses que nous avons regardées plus haut comme nécessaires à la pratique même de la vertu. » — Cic., *Acad.*, I—6.

démiciens; mais sous des noms divers ce fut toujours la même philosophie; et comme elle n'était qu'une conséquence du génie de Platon, elle reçut le nom d'académique. *Platonis autem auctoritate, qui, varius et multiplex, et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiæ forma instituta est, academicorum et peripateticorum, qui, rebus congruentes, nominibus differebant* (1).

Cette philosophie, née de Platon, fut divisée par les disciples d'Aristote en trois parties. L'une eut pour objet la morale, ou l'art de vivre; la seconde, la nature, ou l'explication de ses phénomènes; la troisième, la dialectique, ou le raisonnement.

A l'égard de la morale, ils en recherchèrent les principes dans la nature, comme ne pouvant trouver qu'en elle le souverain bien, unique objet de nos désirs; et parmi les plus dignes d'en exciter en nous ils comptaient les biens du corps, ceux de l'esprit, de la fortune. Les biens du corps étaient pour eux la santé, la force, la beauté; ceux de l'esprit, la connaissance et l'amour des choses honnêtes, qui, ne pouvant s'acquérir ou s'inspirer que par l'intelligence et des penchants bien dirigés, étaient considérés par eux comme un double effet de la nature et de l'éducation. A la nature, c'est-à-dire à l'organisation, se rapportaient les facultés intellectuelles, ou, en d'autres termes, l'entendement, la mémoire; à l'éducation, les goûts et les penchants qui naissent de l'habitude soumise à la raison. *Morum autem*

(1) « De la doctrine de Platon, esprit divers, souple et abondant, il se forma une seule et même école de philosophie, sous les noms différents d'académiciens et de péripatéticiens; mais, divisés par le nom, ils n'en étaient pas moins d'accord en réalité. » — Cic., *Acad.*, I—4.

putabant studia esse, et quasi consuetudinem, quam, partim exercitationis assiduitate, partim ratione formabant (1).

Ainsi donc, pour eux la philosophie n'était que la direction imprimée à nos idées, à nos passions, dans le but de connaître et d'aimer le bien, c'est-à-dire la nature élevée à son plus haut degré de perfection, qu'ils appelaient *vertu*, et qui alors devenait le principe de nos actions, de nos devoirs. De cette doctrine ils déduisaient la nécessité d'une vie active, et la raison elle-même du devoir, qu'ils plaçaient dans l'obéissance aux prescriptions de la nature (2). Or, tout ce qui pouvait en faciliter la pratique était compris dans les biens de fortune, éléments du bonheur pour qui sait en user, mais que la vertu seule donne et constitue. « *Itaque, omnis illa antiqua philosophia sentit in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adjungerentur et corporis et cætera quæ supra dicta sunt, ad virtutis usum idonea* (3). »

Tels furent pour ces philosophes les principes d'où émanait leur sagesse, et la manière dont ils avaient conçu et traité cette première division de la science qu'ils

(1) « Ils croyaient aussi que nos passions viennent de notre manière de vivre, ou autrement de l'habitude, qu'ils déterminaient en partie par l'exercice et en partie par la raison. » — Cic., *Acad.*, I—5.

(2) « Ex hac descriptione agendi quoque aliquid in vita, et officii ipsius initium, reperiebatur ; quod erat in conservatione earum rerum quas natura præscriberet. » — Cic., *Acad.*, I—6.

(3) « Toutefois, si l'ancienne philosophie a généralement considéré la vertu comme le fondement du bonheur, elle a néanmoins reconnu qu'il ne saurait être complet sans la jouissance des biens du corps et de ces choses que nous avons regardées plus haut comme nécessaires à la pratique même de la vertu. » — Cic., *Acad.*, I—6.

avaient embrassée, je veux dire la morale ou l'art de vivre.

En ce qui regarde la nature, ou l'explication de ses phénomènes, et qui forme la seconde partie, ils se la représentaient sous deux idées : savoir, la chose qui fait, et la chose qui est faite ; l'une active, et l'autre passive, et cependant unies et confondues, de manière à ne pouvoir être séparées même par la pensée : *In utroque tamen utrumque*. Or, cette union de la force et de la matière avait produit les corps qu'ils appelaient qualités : les unes considérées comme causes, les autres comme effets ; c'est-à-dire que l'air, l'eau, la terre et le feu étaient reconnus premiers principes, d'où étaient sorties les différentes espèces d'animaux, comme tout ce qui est un produit de la terre. Parmi ces premiers principes, qu'ils appelaient aussi éléments, l'air et le feu étaient doués d'une force active, tandis que l'eau et la terre n'étaient susceptibles que de modifications ou de transformations. Du reste, les uns et les autres étaient compris dans la matière, en général, dépouillée de toute espèce de formes, ou, comme ils disaient, de qualités, mais qui pouvait toutes les recevoir, et, par ainsi, modifiée ou changée, se transformer sous mille aspects divers ; être en quelque sorte anéantie, non pas en réalité, mais en apparence, par la division infinie de ses parties, se mouvant dans l'espace ; car il n'y a rien dans la nature de si petit qui ne puisse être divisé. Comme aussi, pour se mouvoir, tout être a besoin d'un espace, lequel, encore, peut être divisé à l'infini (1). Et pour les parties du monde, elles n'étaient, selon eux, que ce qu'il renferme, et dont

(1) « Quum sit nihil omnino in rerum natura minimum quod dividi nequeat : quæ autem moveantur, omnia intervallis moveri ; quæ intervalla item infinite dividi possint. » — Cic., *Acad.*, I—7.

un être doué de sentiment, de force et de raison, a de tout temps ordonné et conservé les rapports. Or, cette force éternelle qui régit le monde en a été considérée par les philosophes comme l'âme et l'intelligence, et ils l'ont appelée Dieu, et quelquefois Nécessité, parce que rien dans le monde ne peut s'écarter de cette première impulsion qu'il a reçue de la pensée qui préside à la conservation de l'ordre établi.

« La troisième partie de la philosophie, qui a pour objet la dialectique, ou le raisonnement, était par eux ainsi traitée. Bien que la vérité ne repose que sur des sensations, ce n'est pas aux sens qu'il appartient de la reconnaître, mais à l'esprit, qui peut seul discerner ce qui est toujours simple, immuable et conforme à la réalité. C'est ce que Platon appelait *idée*, et que nous pouvons traduire par le mot *image*. Ils pensaient que l'action de tous les sens était faible et tardive, incapable de pénétrer, en aucune façon, la nature ou les qualités des objets qui lui étaient soumis ; soit que par leur petitesse ils échappent à la sensibilité, soit que, toujours en mouvement, aucun ne demeure dans le même état, ne soit toujours le même ; car toutes choses se dissipent et s'écoulent continuellement. Aussi, toutes les connaissances qui n'avaient pour principe que des sensations n'étaient pour eux que des opinions ; car la science ne peut exister en dehors des notions et des raisonnements de l'esprit ; et c'est pour cela qu'ils approuvaient les définitions de choses, et qu'ils y avaient recours dans toutes leurs discussions. Ils conseillaient encore les définitions de mots, ou l'explication du nom de la chose, qu'ils appelaient étymologie. Ils employaient ensuite les arguments pour démontrer et arriver à la conclusion qu'ils voulaient établir ; et c'est en cela que consistait toute la dialectique,

ou l'art de raisonner. A côté de cette science était placé l'art oratoire, qui a pour objet la persuasion (1).

« Aristote fut le premier à détruire le système des idées, que Platon avait expliqué avec tant d'amour, qu'il le regardait comme une inspiration divine. Mais Théophraste, qui, par sa parole douce et honnête comme ses mœurs, s'était fait une réputation de franchise et de probité, fut de tous les philosophes celui qui ôta le plus de croyance à l'ancien dogme ; car, en soutenant que la vertu seule était insuffisante pour le bonheur, il la dépouilla par cela même de sa force et de sa beauté (2).

« Il n'en fut pas ainsi de Zénon, qui, loin de saper la vertu par sa base, comme Théophraste, en fit au contraire la source et la condition du bonheur. — Il est vrai que ses devanciers ne regardaient pas toutes les vertus comme un effet de la raison ; ils les classaient en naturelles et acquises, ou perfectionnées par l'habitude. Mais Zénon prétendit qu'elles n'avaient qu'un principe, l'intelligence. — Il différait encore des anciens philosophes en ce que, dépouillant le sage de toutes passions, il les regardait comme des maladies qui ne devaient pas l'affecter ; au lieu qu'Aristote et Platon admettaient la tristesse et la joie, la crainte et le désir, comme des sentiments naturels, qu'il fallait maîtriser, tout en reconnaissant que, pour être dans la nature, ces passions n'en étaient pas moins dépourvues de raison. Car l'âme était par eux divisée en deux parties ; à l'une appartenait le désir, à l'autre l'intelligence. Mais dans la pensée de Zénon toute passion était volontaire, excitée par l'i-

(1) Cic., *Acad.*, I—8.
(2) Cic., *Acad.*, I—9.

magination, et entretenue par l'intempérance, qui nourrit tous les troubles de l'âme (1).

« Tels furent ses principes de morale.

« Pour la dialectique, ou la troisième partie de la philosophie, ce fut en elle qu'il introduisit le plus de changements. D'abord, il avança quelques nouveautés touchant les sens, qu'il montra comme étant reliés par une certaine impulsion venue du dehors, laquelle il appela φαντασίαν, et que nous pouvons traduire par le mot *sensation*, car il nous sera d'un usage fréquent dans le cours de cette exposition. Or, à la sensation, ou au témoignage des sens, il crut devoir adjoindre le consentement de l'esprit, qu'il reconnaissait libre et volontaire; et c'est pour cela qu'il ne l'accordait pas à toutes les sensations, mais seulement à celles en qui reluisait la preuve de ce qui était senti. Que si elle était par elle-même évidente, il l'appelait compréhensible, et compréhension lorsqu'elle était admise et reconnue comme vraie. Quant à l'idée des choses que les sens donnent à l'esprit, il la nommait sentiment; confirmée par la raison, c'était la science, et ignorance, si elle lui était contraire. L'opinion tenait le milieu entre le vrai et le faux. Mais entre la science et l'ignorance, il admettait cette compréhension dont nous avons parlé, qui, découlant des sens, était considérée par lui comme l'image du vrai, non qu'elle exprimât toutes les qualités de l'objet, *sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiæ et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur* (2). »

(1) Cic., *Acad.*, I—10.

(2) Cic., *Acad.*, I—11. — « Mais parce qu'elle n'omettait rien de ce qu'elle pouvait saisir, et que, nous étant donnée par la nature, comme la règle et le fondement de la science, elle était aussi le

II.

Du vrai bien, ou du principe de nos actions. — Système d'Épicure, de l'ancienne Académie, des stoïciens, des péripatéticiens.

Voilà sommairement les principales différences sur lesquelles porte la doctrine des stoïciens, fondée par Zénon; et parce que toute la philosophie dogmatique est divisée en trois sectes, dont l'objet essentiel est la connaissance du vrai bien, *etenim qui de summo bono dissentit, de tota philosophiæ ratione disputat* (1), il nous reste à considérer celle d'Épicure.

« En premier lieu, voulant suivre la méthode qu'il s'est prescrite à lui-même, et afin de mettre quelque ordre dans cette exposition, je commencerai par en définir la nature ou l'objet. Il consiste à pénétrer jusqu'à l'essence des biens et des maux, à expliquer leur principe, à dire, en un mot, le point où s'arrêtent nos désirs, et par conséquent le mobile de nos actions. Or, Épicure n'a pas craint de le placer dans le plaisir, et cela parce qu'il est le vrai bien, et la douleur le plus grand des maux. Et la preuve en est pour lui que tout animal, aussitôt qu'il est né, recherche avant toutes choses le bien-être, et repousse autant que possible la souffrance. Que si tout cela n'est en lui qu'une inspiration de la nature, qu'est-il besoin de prouver pourquoi nous devons rechercher le plaisir et fuir la douleur (2)?

« En effet, il n'est personne qui méprise ou haïsse, ou qui fuie le plaisir, en tant que plaisir, mais seulement à

principe de toutes les idées que se forme l'entendement. » Cic., *Acad.*, I—11.

(1) « Car c'est avoir une opinion différente de toute la philosophie, que de ne pas en avoir une semblable sur le souverain bien. » — Cic., *de Finibus*, V—5.

(2) Cic., *de Finibus*, I—9.

cause des regrets ou du repentir qui l'accompagnent, lorsqu'on n'a pas su lui donner une limite raisonnable. Et il en est ainsi de la douleur ; car si, loin de l'éviter, on l'attire, on la provoque, on l'aime, est-ce à cause du mal qu'elle fait ? Non ; mais c'est qu'il est souvent des circonstances où, par le travail et la fatigue, on acquiert la jouissance d'un grand plaisir. — De façon qu'en toute sa conduite l'homme sage n'a qu'un principe : Se priver d'un plaisir pour s'en ménager un plus grand ; supporter un mal pour en éviter un plus fâcheux (1). »

Cela posé, « il nous faut maintenant expliquer le sens que nous donnons au mot *plaisir*, afin d'ôter par là tout prétexte d'erreur, et aussi de prouver combien notre morale, que l'on dit relâchée, sensuelle et facile, est en réalité grave, rigide et austère (2).

« Le plaisir que nous recherchons n'est pas celui qui se fait sentir en nous par le chatouillement des sens, mais plutôt l'indolence ou le bien-être que produit l'absence de toute douleur, » Car, suivant Épicure, il n'est pour nous qu'une alternative : souffrir, ou ne pas souffrir ; être bien, ou être mal ; avoir du plaisir ou de la douleur. D'où il suit que le premier des biens est de vivre avec contentement ; et cela parce qu'en nous l'imagination ne s'éveille et ne s'arrête que par l'idée ou le sentiment du plaisir. Comme aussi nous n'avons de chagrin ou d'inquiétude que par la crainte ou la souffrance de la douleur. Et puisque, à part ces deux sentiments, il n'est rien qui nous attire ou nous repousse, *etenim appetendi et refugiendi, et omnino rerum quærendarum initia proficiscuntur aut a voluptate aut a dolore* (3), c'est

(1) Cic., *de Finibus*, I—10.

(2) Cic., *de Finibus*, I—11.

(3) « Car la raison de nos sympathies ou de nos répulsions, comme

en eux qu'il faut reconnaître le principe de nos amours et de nos haines et, pour tout dire en un mot, le mobile de nos actions. « Quant à ceux qui le placent uniquement dans la vertu, et qui, séduits par l'éclat d'un beau nom, ignorent quelles sont les tendances de notre nature, qu'ils étudient la doctrine d'Épicure, et ils ne tarderont pas à reconnaître combien ils se trompaient (1).

« Car ces vertus, qu'ils pensent nous devoir inspirer tant d'amour et d'admiration, qui voudrait les pratiquer s'il ne trouvait en elles du plaisir? Et comme la science du médecin, ou l'habileté du pilote, ne sont par nous estimées que pour l'avantage qu'en retirent notre santé ou la navigation, nous pouvons dire aussi que la sagesse, ou l'art de vivre, n'est pour nous un objet de recherche ou d'envie que parce qu'elle est un moyen de plaisir. Elle seule, en effet, nous délivre du chagrin, des angoisses, de la crainte, et par ses conseils, modérant la vivacité de nos passions, nous permet de mener une vie tranquille. C'est que les passions, de leur nature, sont insatiables. Et ce n'est point seulement au dehors qu'elles font irruption et cherchent à répandre leur violence; mais refoulées en notre âme, elles y apportent le trouble et la confusion. — De là se produisent toutes les misères de notre vie, en sorte qu'il n'appartient qu'au sage d'étouffer en lui tout désir vain et frivole, et, satisfait des biens que permet la nature, de vivre sans crainte et sans chagrin.

« Or, dès là que les peines et les tourments de la vie ne sont en nous excités que par l'ignorance et l'erreur, et

aussi le principe de nos entreprises, se trouve dans le plaisir ou la douleur. » — Cic., *de Finibus*, I—12.

(1) Cic., *de Finibus*, I—13.

puisqu'il n'est pour nous d'asile contre la fureur des passions que la sagesse; qu'à elle seule il appartient de calmer les vaines frayeurs, comme de nous apprendre à supporter avec résignation l'injustice du monde, et partant, de nous maintenir dans la voie du repos et de la tranquillité, pourquoi ferions-nous difficulté de prétendre que nous devons suivre la sagesse en vue du plaisir, et éviter l'intempérance à cause des maux qu'elle produit? Par la même raison, on peut dire que la tempérance est pratiquée non pour elle-même, mais à cause de la paix qu'elle insinue dans l'âme, et aussi pour l'ordre et l'harmonie qu'elle y fait naître et qu'elle y maintient. *Temperantia est enim quæ in rebus aut expetendis, aut fugiendis, rationem ut sequamur monet* (1). Mais le plus souvent les hommes, incapables d'une résolution ferme, inébranlable, entraînés ou séduits par l'image du plaisir, s'offrent d'eux-mêmes au joug des passions; et alors, sans pressentir aucun des maux que peut enfermer en soi une jouissance faible et superflue, qu'ils pourraient se donner autrement, et aussi se refuser sans douleur, ils ne tardent pas à consommer la ruine de leur santé, de leur fortune, de leur réputation, et quelquefois même d'encourir la rigueur des lois. A l'égard de ceux qui dans leurs plaisirs ne veulent s'exposer à aucune douleur, et dont le jugement surmonte la volonté, de manière à étouffer tout désir condamné par la raison, qui ne voit qu'évitant le plaisir, ils augmentent leur contentement? Ils ne craignent pas aussi parfois de souffrir une douleur, pour s'en épargner une plus grande; et ainsi il est clair que l'intempérance n'a rien en elle-même qui

(1) « C'est en effet la tempérance qui, dans ce que nous devons rechercher ou éviter, rend notre choix conforme à la raison. » Cic., *de Finibus*, I—14.

nous la fasse éviter : de même que nous recherchons la tempérance, non parce qu'elle nous éloigne des plaisirs, mais parce qu'elle tend au contraire à les augmenter (1).

« Il en est de même de la force ou du courage de l'âme ; car le travail ou la douleur sont loin de nous attirer par la fatigue et la souffrance qu'ils provoquent en nous. Mais comme à ceux qui redoutent la mort il est impossible de conserver le repos, et qu'à reculer devant la douleur, ou à ne la supporter qu'avec lâcheté, il y a honte et misère, il n'est qu'un esprit ferme, élevé, qui soit exempt de crainte et d'affaissement. Il méprise la mort, qui rend l'homme ce qu'il était avant de naître ; et pour la douleur, il n'oublie jamais que, si elle est excessive, la mort lui est un soulagement ; si légère, elle a plusieurs moments de relâche ; si médiocre, il nous est facile de la surmonter. De façon que, si nos peines sont tolérables, nous devons les supporter ; sinon, la vie nous étant pénible, il nous est permis d'en sortir tranquillement comme d'un théâtre. En quoi il est évident que l'honneur ou le mépris ne sont pas attachés aux seuls noms de valeur et de fermeté, de lâcheté et de faiblesse ; mais que les unes sont rejetées pour la douleur qui en est le fruit, et les autres recherchées à cause du plaisir qu'elles procurent (2). »

Il nous reste à parler de la justice, pour avoir traité de la vertu en général ; mais parce que nous avons montré que la sagesse, la tempérance et le courage se confondaient avec le plaisir, de manière à n'en pouvoir être séparés, il nous faut également prouver combien la justice est en nous une raison de bonheur.

(1) Cic., *de Finibus*, I—14.
(2) Cic., *de Finibus*, I—15.

Il est facile de voir que si la prudence, la passion ou la faiblesse sont toujours pour l'esprit qu'elles dominent un sujet de crainte, d'agitations et de tourments, il ne saurait y avoir dans la justice que satisfaction et repos. Quel avantage, en effet, pourrait nous donner l'injustice pour diminuer les tourments de la vie, qui ne servît, au contraire, à les augmenter, soit par le reproche de notre conscience, la répression des lois, ou le mépris de nos concitoyens (1) ? Et ainsi la raison qui nous porte à observer la justice n'est en nous que le désir d'échapper aux angoisses, aux châtiments, aux remords qui ne cessent d'agiter et de poursuivre le coupable. Que si enfin toutes les vertus, dont chaque philosophe se complaît à retracer l'image, n'ont pour objet essentiel que le plaisir, *non potest esse dubium quin id sit summum atque extremum bonorum omnium, beateque vivere nihil aliud sit nisi cum voluptate vivere* (2). — Ce principe admis, en voici en peu de mots la conséquence :

« Ce n'est pas à trouver dans le plaisir ou la douleur le caractère essentiel des biens et des maux qu'on peut se tromper, mais à discerner la cause qui les provoque en nous. Or, suivant Épicure, il n'y a pour l'esprit d'impression agréable ou pénible que celle qu'a déjà ressentie le corps. — Car, bien que la joie de notre esprit soit pour nous un plaisir, et que sa tristesse nous soit une douleur, on peut dire néanmoins que ces deux sentiments vien-

(1) « Quæ autem tanta, ex improbe factis, ad minuendas vitæ molestias accessio fieri potest, quanta ad augendas, quum conscientia factorum, tum pœna legum odioque civium. » — Cic., *de Finibus*, I—16.

(2) « Il faut reconnaître que le bien suprême, celui en qui se résument tous les biens, est le plaisir, et par ainsi que vivre heureusement n'est en réalité que vivre dans le contentement. » — Cic., *de Finibus*, I—16.

nent du corps et s'y rapportent ; ce qui ne l'empêche pas d'avouer que les peines et les plaisirs de l'âme sont plus intenses que ceux du corps. Le corps, en effet, ne peut être sensible qu'à une impression actuelle ; au lieu que notre âme est soumise à celle du passé et de l'avenir. — De plus, comme il est impossible que le désir ne précède la jouissance d'un bien qu'on espère, la joie est inséparable du souvenir qui la rappelle ; mais il y a cette différence entre l'homme sage et l'insensé, que l'un se tourmente encore des maux qui ne sont plus, au lieu que le sage aime à faire renaître dans sa pensée les plaisirs évanouis. Car il est en notre pouvoir d'effacer par un oubli éternel ce qui nous a blessés, comme aussi de nous rappeler avec bonheur un souvenir agréable : (1) » d'où l'on voit qu'il est donné à notre esprit, maître de ses ressouvenirs, suivant qu'il se rappelle un bien ou un mal, d'exciter en nous la douleur ou la joie.

Il s'ensuit encore de la doctrine d'Épicure, de cet homme « que vous dites si passionné pour le plaisir, qu'il nous est impossible de mener une vie heureuse, si elle n'est conforme aux principes de la sagesse, de l'honnêteté, de la justice : aussi bien que la pratique de ces vertus est inséparable du plaisir. Car ainsi qu'il ne peut y avoir de bonheur pour une ville dans la sédition, non plus que pour une famille dans la discorde, de même un esprit continuellement agité et opposé à lui-même ne saurait goûter un moment de satisfaction et de repos. — Que si en effet tout agrément de la vie est détruit par les maladies du corps, combien plus encore celles de l'âme doivent le rendre impossible. Elles consistent dans les désirs effrénés, insatiables, comme ceux de la gloire,

(1) Cic., *de Finibus*, I—17.

des richesses, de la domination, et aussi des plaisirs sensuels. Il faut y ajouter les chagrins et les angoisses, les ennuis, qui rongent et consument l'âme des hommes qui ne voient pas que notre esprit doit écarter du nombre des maux tout ce qui ne peut être pour le corps une cause prochaine ou éloignée de douleur? Et comme il n'y a point d'insensés que ces passions ne tourmentent, il n'y en a point qui ne soient misérables. Viennent ensuite la mort, qui, pareille au rocher de Tantale, toujours nous menace, et la superstition, qui ne cesse d'inquiéter l'esprit qu'elle possède. Outre cela, oublieux du passé, indifférents pour les biens du présent, ils ne pensent qu'à ceux de l'avenir, que rien ne peut leur assurer, et dont l'attente les remplit d'impatience et de crainte. Mais surtout quel n'est point leur regret, alors que, venant à se rappeler par combien d'efforts ils ont recherché la fortune, la gloire ou la puissance, ils se voient privés des plaisirs, *quorum spe inflammati, multos labores magnosque susceperant.* Il en est, au contraire, qui, petits et étroits dans leurs idées, désespèrent de toutes choses, ne respirent que malveillance et envie ; esprits chagrins et médisants, qui évitent le monde et en sont évités (1). » Et c'est ainsi que leur vie entière n'est qu'un tissu perpétuel de chagrins.

Il paraît de là que, si le malheur est inséparable de la sottise, il n'appartient qu'au sage de mener une vie heureuse ; car, fidèle aux principes d'Épicure, « il sait borner ses désirs et mépriser la mort. Il n'a sur les dieux immortels qu'une opinion vraie et dégagée de crainte. Que, s'il y trouve son avantage, il n'hésite pas à quitter la vie ; en sorte qu'il est toujours dans la joie, car il n'est

(1) Cic., *de Finibus*, I—18.

aucun temps où il n'éprouve plus de plaisir que de peine. En effet, rempli de souvenirs agréables, il sait apprécier également tout ce que renferme de bonheur et de réalité la jouissance des biens actuels ; sans anticiper l'avenir, il sait l'attendre et se tient au présent, en tout éloigné des vices que j'ai rappelés ci-dessus ; et lorsqu'il vient à comparer sa vie avec celle des insensés, il est impossible qu'il ne soit rempli de contentement (1). »

On voit assez de là que pour Épicure le principe des biens et des maux, l'objet essentiel de nos désirs, le mobile de nos actions, se trouve dans le plaisir ; et c'est de nos premières impressions, comme aussi de nos penchants naturels, qu'il cherche à faire ressortir la vérité de son système. Cicéron, pour en démontrer la fausseté, le combat avec les opinions de l'ancienne Académie. Et d'abord il est loin de reconnaître que l'enfant soit par la nature excité à la recherche du plaisir : *nam ut voluptatem expetat, haud natura movet infantem, sed tantum ut se ipse diligat, ut integrum se salvumque velit* (2). « En effet, tout animal, aussitôt qu'il est né, s'aime soi-même et tout ce qui fait partie de son être ; et c'est pour cela qu'avant toute chose il se préoccupe de son esprit et de son corps : et comme il est en eux des qualités essentielles, aussitôt qu'il en a la conscience, il reconnaît pour lui la nécessité de rechercher ce qu'il y a de convenable à sa nature, et de repousser ce qui lui est contraire. Mais le plaisir est-il compris dans ces penchants naturels ? C'est là une grande question. Au reste, s'imaginer qu'avoir des sens et des membres dispos, un corps

(1) Cic., *de Finibus*, I—19.

(2) « Car ce n'est point à la jouissance du plaisir que la nature porte l'enfant, mais seulement à s'aimer soi-même, à se conserver, à se protéger. » — Cic., *de Finibus*, II—11.

et un esprit sains, jouir d'une santé parfaite, ne soit rien en comparaison du plaisir, me paraît être le comble de la déraison ; et c'est là que repose toute la distinction des biens et des maux. Or, Polémon et avant lui Aristote avaient dit que les biens dont j'ai parlé ci-dessus méritaient la préférence ; de là cette opinion de l'ancienne Académie et des péripatéticiens, que le souverain bien était l'expression d'une vie conforme à la nature ; ou, en d'autres termes, la jouissance permise de tous les biens naturels (1). » Cela étant, quels sont en nous les désirs ou les penchants qu'autorise la nature ? Voilà ce qu'il nous faut maintenant examiner.

« Le premier de tous est celui qui nous porte à nous conserver, à défendre notre corps, notre existence d'atteintes nuisibles, comme à rechercher et nous assurer le couvert, la nourriture ; pourvoir à tout ce que réclame l'entretien de la vie. C'est encore par une inspiration de la nature que tout animal éprouve en soi le désir d'un rapprochement sexuel en vue de se reproduire, et qu'il soigne et protége ceux qu'il a créés. Mais il y a cette différence, entre l'homme et la bête, que l'une, excitée par les sens, ne voit que le bien ou le plaisir actuel, ne s'attache qu'au présent, *paululum admodum sentiens præteritum aut futurum* (2). Au lieu que l'homme, étant doué d'une raison qui lui fait apercevoir le principe des choses, leurs conséquences et leurs progrès, qui remonte à leurs antécédents, les compare, et enchaîne pour ainsi dire l'avenir au présent, il embrasse facilement le cours entier de la vie, et se ménage les ressources qui lui sont nécessaires. Il est aussi porté à vivre, à parler avec son

(1) Cic., *de Finibus*, XI—11.

(2) « N'ayant qu'un faible, ou plutôt n'ayant aucun sentiment du passé ou de l'avenir. » — Cic., *de Officiis*, I—4.

semblable, entraîné par un instinct naturel que la raison fortifie. De là cet amour de l'homme pour ceux qu'il a créés, ces réunions, ces fêtes, qui l'obligent à se pourvoir de tout ce que réclame la vie sociale; car c'est pour satisfaire à tous les besoins qu'elle fait naître en lui-même, en sa femme, en ses enfants, qu'il s'inquiète et s'agite; et ces diverses nécessités ne font qu'éveiller son industrie, et le rendent plus habile au travail. Il faut aussi compter parmi les attributs de l'homme la recherche et l'amour du vrai; et c'est pour cela que libres d'affaires, ou exempts de préoccupations, le besoin d'écouter, de voir et d'apprendre se fait sentir en nous, et que la connaissance des secrets ou des merveilles de la nature fait alors partie de notre bonheur. D'où l'on comprend que ce qui est vrai, pur et simple, est ce qui convient le mieux à la nature de l'homme. A ce désir de connaître la vérité il s'en joint un autre : je veux dire un certain amour de l'indépendance. En sorte qu'un esprit bien né ne peut obéir qu'au maître qui l'instruit, ou au magistrat qui, revêtu d'un pouvoir légitime, ne l'y soumet que pour son bien. De là naît cette grandeur d'âme qui nous fait mépriser les choses humaines. Mais de tous les priviléges que l'homme a reçus de la nature ou de la raison, le plus grand est la faculté de sentir ce que c'est que l'ordre, la décence, et aussi la convenance dans les actions et dans les paroles. De plus, il n'est donné qu'à lui d'apercevoir dans chaque objet sa grâce, sa beauté, son harmonie. Et la raison faisant passer cette image du beau, des sens du corps aux yeux de l'esprit, c'est surtout dans ses résolutions et pour sa conduite qu'il recherche la beauté, l'ordre, la fermeté. Il s'étudie à éviter toute mollesse indigne d'un homme; à préserver ses opinions, ses mœurs des séductions du vice. Et

tout cela n'est que le principe ou l'essence de l'honnêteté, qui, pour être obscure, n'en est pas moins digne d'éloges ; car elle tire son prix de la nature des choses et non de l'opinion (1).

« Telle est, pour ainsi dire, l'image de l'honnête, qui, si elle pouvait nous frapper les yeux, exciterait en notre âme, comme dit Platon, les transports d'un amour passionné. Or, tout ce qui est honnête est compris dans quelques-unes des quatre divisions de l'honnêteté ; car elle ne peut avoir pour objet que de connaître et enseigner le vrai ; maintenir la société des hommes par la justice ou le respect des droits et des conventions ; inspirer à chacun la grandeur et la force d'une âme élevée, invincible, et donner aux paroles ainsi qu'aux actions la convenance et la mesure qui font la modération et la tempérance. Or, bien que ces vertus s'enchaînent et se replient l'une sur l'autre, il est cependant pour chacune d'elles des devoirs particuliers. C'est ainsi qu'à la première partie, qui renferme la sagesse et la prudence, appartiennent la recherche et l'explication du vrai, et c'est à cela principalement que doit s'appliquer cette vertu. Aussi, la qualité distinctive de l'homme sage ou prudent est la pénétration, et par elle l'intelligence des choses, un discernement prompt et sûr de leurs rapports, de leurs conséquences ; leur exposition claire et facile, aussi bien que leur démonstration ; en sorte que la vérité est, pour ainsi dire, le sujet réservé ou soumis à l'action des facultés de l'homme sage. — Aux trois autres vertus se rapportent les soins que réclament l'entretien de la vie, la conservation de la société, par un échange réciproque de services, et l'acqui-

(1) Cic., *de Officiis*, I—4.

sition de ces richesses dont l'usage, ou plutôt le mépris, constitue la grandeur d'âme. Quant à la justice, au courage, à la modération, toutes ces vertus réclament de l'homme une action réelle plutôt qu'un effort d'intelligence (1).

« Ainsi donc, par le mot *honnête* nous comprenons ce qui, en dehors de l'utilité, et sans aucune vue d'intérêt, mérite d'être loué pour lui-même (2). » D'où il ressort que le plaisir et l'intérêt ne sont pas les seuls mobiles de nos actions, comme le soutient Épicure ; lui dont l'intelligence ne peut concevoir l'honnêteté indépendamment de l'utilité. — S'il faut en effet, dit-il, s'en remettre à l'usage, on reconnaît pour honnête ce que l'opinion publique estime glorieux ; ce qui parfois, plus agréable que certaines jouissances, n'en est pas moins recherché en vue du plaisir (3).

A ces raisons de l'ancienne Académie contre le système d'Épicure, Cicéron ajoute l'exposé de la doctrine des stoïciens, qu'il trouve également absolue, et par conséquent éloignée du vrai ; car si aux yeux d'Épicure l'homme n'agit que pour son intérêt et en vue du plaisir, la vertu ou la perfection morale est dans la pensée des stoïciens l'objet de nos désirs ; et partant, c'est en elle qu'est le principe de nos biens, de nos maux, et que doit se trouver le mobile de nos actions. L'un ne défend que

(1) Cic., *de Officiis*, I—5.

(2) « Honestum igitur id intelligimus quod tale est ut, detracta omni utilitate, sine ullis præmiis fructibusve, per se ipsum possit jure laudari. » — Cic., *de Finibus*, II—14.

(3) « Ut enim consuetudo loquitur, id solum dicitur honestum quod est populari fama gloriosum. Quod, inquit, quamquam voluptatibus quibusdam est sæpe jucundius, tamen expetitur propter voluptatem. » — Cic., *de Finibus*, II—15.

le corps, et les autres n'embrassent que l'âme. Mais puisque la sagesse a pour mission de veiller à la conservation de l'homme, à son bien-être, au perfectionnement de ses facultés, elle doit avant tout faire de sa nature l'objet de ses recherches, et pour cela reconnaître que, l'homme étant doué d'un corps et d'une âme, il ne peut y avoir de vrai bien qui ne comprenne les avantages de l'un et de l'autre. *Etenim illa perfecta atque plena sententia eorum qui, quum de hominis summo bono quærerent, nullam in eo, neque animi, neque corporis, partem vacuam tutela reliquerunt* (1). Tel est le système des péripatéticiens. Aussi, continue Cicéron :

« J'ai déjà montré, en peu de mots, combien l'exposition qu'ils en ont faite est brillante ; pour la méthode, elle est conforme à celle des anciens philosophes, car ils l'ont également divisée en trois parties. A la première appartient la physique, à la seconde la logique, et à la troisième la morale. — Dans leur explication des phénomènes de la nature sont comprises les recherches d'Aristote sur la naissance, la manière de vivre, la conformation de tous les animaux ; comme celles de Théophraste sur les plantes, et en général sur toutes les productions de la nature, leurs causes ou leurs effets. Et cette connaissance leur a facilité la découverte des choses les plus cachées. Ce sont encore les mêmes philosophes qui nous ont tracé les règles du raisonnement et de l'art oratoire. Et Aristote est le premier qui nous ait appris à parler pour et contre sur divers sujets, non point à la manière d'Arcésilas, pour tout réfuter, mais afin de montrer

(1) « Et c'est pour cela qu'on doit regarder comme la plus générale et la plus vraie l'opinion des philosophes qui, traitant du souverain bien pour l'homme, n'ont laissé aucune partie de l'âme ou du corps étrangère à leurs recherches. » — Cic., *de Finibus*, IV—14.

ce qui, d'un côté ou de l'autre, peut se dire en tout ce qu'on examine (1).

Quant à la morale, qui a pour objet l'art de vivre, ils en ont donné des préceptes qui embrassent la conduite de l'homme et celle des États. C'est ainsi qu'Aristote nous a fait connaître les mœurs et les constitutions, le gouvernement de la plupart des villes, soit de la Grèce, soit des autres peuples. Théophraste en a décrit les règlements, et l'un et l'autre, après avoir discuté les principes de la souveraineté dans une république, ont décrit la meilleure constitution, ainsi que les causes ou les moyens qui peuvent en détruire ou conserver l'harmonie. D'un autre côté, la vie d'intelligence ou de contemplation étant celle qui nous rapproche le plus de Dieu, ils en ont fait l'attribut du sage (2), » et ont donné pour objet à ses recherches la connaissance du vrai bien ; car, ce principe une fois éclairci, il ne peut y avoir rien d'obscur en philosophie.

En effet, ignorer le vrai bien, c'est ignorer tout ce qui regarde la conduite de la vie. Mais c'est sur cela que la plupart des philosophes ont émis une opinion différente ; car, bien que tous aient donné à la prudence un même sujet de réflexion, et aussi prétendu qu'elle ne devait nous porter qu'à la recherche d'un bien conforme à la nature capable d'éveiller et de fixer en lui notre passion (3), ils n'en sont pas moins divisés quant aux principes de nos désirs, de nos dispositions naturelles, de nos penchants primitifs. Et de là tous leurs efforts pour trouver dans

(1) Cic., *de Finibus*, V—4.

(2) Cic., *de Finibus*, V—6.

(3) « Et tale ut ipsum per se invitaret et alliceret appetitum animi. » Cic., *de Finibus*, V—6.

l'explication des biens et des maux ce qui nous attire ou nous repousse. C'est qu'au fond toute la question des biens et des maux se réduit à trouver en eux la réalité du mal, et ce qui fait celle du bien ; et par conséquent à préciser nos penchants naturels, car cela étant bien compris, toute la théorie du souverain bien doit y être rapportée comme à son principe (1).

« Pour les uns, ce qui d'abord nous attire, c'est le plaisir, et ce qui nous repousse, c'est la douleur. D'autres pensent que notre premier penchant est l'absence de la douleur ; qu'elle est aussi notre première aversion. Il en est, enfin, pour qui le mobile de nos actions se trouve dans la poursuite des biens naturels, comme la santé, la force, la beauté du corps, et toutes les qualités de l'esprit qui font les vertus de l'âme et de l'intelligence ; et puisque l'origine de nos désirs et de nos répulsions ne peut s'expliquer que par l'un de ces trois systèmes, on ne peut s'empêcher de reconnaître en eux le motif de nos préférences ; de sorte que la prudence, que nous avons définie l'art de vivre, considère principalement ces trois choses, cherchant à y trouver une règle pour notre conduite. D'où il est évident que, suivant le principe qu'elle aura donné pour moteur à nos actions, elle aura par cela même tracé les règles du devoir et de l'honnête, de telle sorte qu'il sera juste et bienséant de n'agir qu'en vue du plaisir, ou de l'absence de la douleur, ou de l'acquisition des biens naturels. Et ainsi la même différence qu'on aura marquée entre les penchants de la na-

(1) « Totius enim quæstionis hujus, quæ habetur de finibus bonorum et malorum quum quæritur, in his quid sit extremum et ultimum, fons reperiendus est, in quo sint prima invitamenta naturæ. Quo invento, omnis ab eo, quasi capite de summo bono et malo, disputatio ducitur. » — Cic., *de Finibus*, V—6.

ture devra également se trouver entre les biens que l'on recherche (1). »

Il suit de là qu'avant toutes choses nous devons remonter aux premiers principes, à nos dispositions naturelles. Et pour cela nous suivrons la méthode des anciens philosophes, adoptée par les stoïciens.

« Il est facile de voir qu'à peine vivant, tout animal s'aime soi-même, et n'agit qu'en vue de sa conservation. D'abord, cet amour et ces précautions ne sont qu'un instinct aveugle, irréfléchi, qui ne tend qu'à le préserver d'atteintes nuisibles; car, n'ayant pas la conscience de lui-même ou de ses facultés, il ne peut comprendre ce qui convient à sa nature; mais plus tard, à mesure qu'il avance en âge et qu'il vient à discerner ce qui a rapport à lui, il apprend à se connaître, et parvient à concevoir le principe et la fin de cet amour inné qu'il a pour soi-même; et c'est alors qu'il commence à rechercher ou à fuir ce qu'il trouve conforme ou contraire à sa destination. Ainsi tout animal est porté par son instinct à désirer ce qui lui est convenable; et le souverain bien consiste à mener une vie conforme à la nature, et remplie de tous les biens qu'elle permet. Mais, comme tout animal est doué d'une nature qui lui est propre, il en résulte également pour tous la nécessité de satisfaire aux besoins de leur nature. Rien n'empêche, en effet, qu'il n'y ait certains rapports entre l'homme et les animaux, puisque nous avons tous la même origine. Mais ces convenances ou ces qualités essentielles que nous recherchons doivent se rapporter au genre et à l'espèce de l'animal et à ce que réclame sa destination. Ainsi, lorsque nous disons que tout animal a pour fin de vivre suivant la nature,

(1) Cic., *de Finibus*, V—7.

ce n'est pas donner pour cela à tous une même fin ; car si dans les arts, tous reposant sur quelque science, chacun n'en a pas moins son objet particulier, il est vrai aussi de dire que tous les animaux ont pour fin commune de vivre suivant la nature ; mais que la nature en eux est diverse, celle d'un bœuf n'étant pas celle d'un cheval, non plus que celle d'un homme. *Et tamen in omnibus summa communis*. Et cela non point seulement dans les animaux, mais dans toutes les choses que la nature produit, conserve ou développe. C'est ainsi que dans les plantes nous pouvons remarquer la tendance qui les porte à végéter et à grandir jusqu'au point où s'arrête leur espèce ; de façon que, renfermant toutes ces idées dans une seule proposition, je ne crains pas de soutenir que tout animal est porté à se conserver ; que sa fin, ou son objet, ne peut être que de se maintenir dans le meilleur état que comporte sa condition ; et par ainsi, que tous les êtres, dans leurs progrès naturels, aspirent à la même fin, sans avoir le même objet. — D'où l'on voit que pour l'homme le souverain bien est de vivre suivant la nature ; et par là j'entends réunir tous les avantages qui constituent une vie d'homme parfaite ou accomplie (1). »

Cela étant ainsi, et après avoir montré que l'homme s'aime soi-même, il nous reste à expliquer sa nature, car c'est là surtout l'objet de nos recherches. Il est évident que l'homme est composé d'un corps et d'une âme ; que l'âme est en lui ce qui domine, et que le corps lui est soumis ; et parce qu'il est moins facile de connaître son esprit que son corps, c'est par ce dernier qu'il nous faut commencer. — « En premier lieu, la vie de tout animal est subordonnée à trois choses : se nourrir, boire,

(1) Cic., *de Finibus*, V—9.

respirer. Or, rien n'est plus convenable à ces opérations que la bouche ; le nez, qui l'avoisine, lui est un supplément pour la respiration. A l'égard des dents, qu'elle renferme, c'est par elle que la nourriture est mâchée, divisée et broyée. Celles du devant, qui sont aiguës, déchirent l'aliment; celles du fond, qu'on appelle molaires, le triturent, et on peut croire que la langue ne leur est pas inutile à cet effet. — Au-dessous des racines de la langue se trouve l'œsophage, où passe d'abord ce qui est avalé; il touche de chaque côté de la bouche aux amygdales, et se termine à l'extrémité inférieure du palais. De plus, lorsque, par les mouvements *circuitifs* de la langue, il a reçu l'aliment qu'elle a chassé, il l'entraîne, et alors les parties qui se trouvent au-dessous de ce qui est avalé se dilatent, en même temps que les parties supérieures se contractent. — Ensuite vient la *trachée-artère*, ainsi nommée par les médecins, canal adhérent aux racines de la langue, un peu au-dessus de la partie où se rattache l'œsophage; il s'étend jusqu'aux poumons; et parce qu'il y fait arriver l'air, qui entretient leur mouvement, il est comme recouvert d'un voile, destiné à le garantir des aliments dont la chute pourrait empêcher la respiration. Or, de même que l'emploi de l'estomac, qui se trouve placé au-dessous de l'œsophage, est de recevoir la nourriture et la boisson, de même aussi les poumons et le cœur ont pour mission d'attirer au dedans l'air extérieur. — Mais rien n'est plus admirable que la structure de l'estomac, lequel est presque tout nerfs : composé de plusieurs parties, et rempli de sinuosités, il agite et retient ce qui lui est donné, sec ou humide, pour le digérer et le transformer. Parfois il se resserre, et parfois il se distend, et tout ce qu'il reçoit est par lui réuni et confondu, de manière à ce que les

aliments cuits et dissous par la chaleur, qui est grande en lui, les esprits animaux se dégagent et se distribuent dans tout le reste du corps. — Quant aux poumons, leur nature molle et spongieuse les rend très-propres à la respiration; ils se dilatent pour aspirer, et se contractent pour respirer l'air, qui, étant la partie essentielle à la vie des animaux, a besoin d'être souvent renouvelé (1).

« Le suc nourricier, se trouvant extrait de l'aliment, passe des intestins et de l'estomac jusqu'au foie par des conduits, lesquels, partis du milieu des intestins, remontent jusqu'à l'entrée du foie et lui sont adhérents. Il y a également d'autres conduits par qui se distribue la nourriture que le foie a sécrétée ; — ainsi, lorsque la bile et les humeurs qui découlent des reins ont été séparées de cette nourriture, le reste est converti en sang, et afflue vers cette même entrée du foie, où viennent aboutir la totalité des conduits destinés à faire passer le chyle dans la veine qu'on appelle cave. C'est là qu'il se trouve entièrement élaboré, et que, porté au cœur, il se répand dans tout le corps par les veines qui y sont disséminées. — Il serait aisé d'expliquer comment le résidu des aliments est chassé au dehors par les intestins, qui se dilatent et se resserrent; mais il vaut mieux n'en rien dire que d'offrir à l'esprit une image désagréable (2).

« Parlons plutôt de ce qu'il y a de merveilleux dans l'industrie de la nature. Ainsi, par exemple, l'air qui se trouve introduit par les poumons, d'abord réchauffé par son passage à l'intérieur du corps, l'est ensuite par les

(1) Cic., *de Natura deorum*, II—54.
(2) Cic., *de Natura deorum*, II—55.

mouvements de ces mêmes poumons. De plus, une portion de cet air est renvoyée par la respiration. Ce qui reste est retenu dans ce qu'on appelle le ventricule du cœur. — Il en est un autre, semblable au premier, et qui lui est adhérent, où pénètre le sang qui coule du foie par la veine cave. — De façon qu'au moyen de ces deux ventricules sont répandus dans tout le corps le sang par les veines, et les esprits par les artères; et les uns comme les autres s'entremêlent en des replis si variés, si nombreux, que cela nous démontre la puissance et le génie d'un ouvrier tout divin.

« Que dirai-je des os, qui soutiennent le corps, et dont les jointures admirables ne pouvaient être mieux disposées pour l'affermir, terminer ses divers membres, se prêter à ses mouvements, et en général à tout ce qu'il doit faire. — Ajoutez à cela les nerfs, qui recouvrent nos organes et les enveloppent, ainsi que les veines et les artères, lesquelles, dirigées vers le cœur, en ressortent pour se répandre dans tout le corps.

« A cette prévoyance de la nature, qui témoigne de tant de soins et d'habileté, on peut ajouter beaucoup d'autres bienfaits, dont le nombre et l'étendue prouvent combien Dieu s'est montré magnifique envers les hommes. — D'abord, il a voulu que nous fussions debout sur la terre, dans un maintien droit et élevé, afin que, regardant le ciel, nous pussions arriver à la connaissance des dieux. L'homme, en effet, n'est point un simple habitant de la terre; mais il y a été placé comme devant y observer tout ce qui se passe dans les cieux : observations dont lui seul est capable. Or, les sens, par qui nous sont données l'indication et l'intelligence des choses, étant placés dans la tête, comme en un lieu fortifié, ne laissent rien à désirer pour le siége de leur

action et la manière dont ils pourvoient à nos besoins. — Ainsi, les yeux, pareils à des sentinelles, occupent le point le plus élevé, de manière à ce que, leur regard ayant plus d'étendue, leur destination soit mieux remplie. — Il en est de même pour les oreilles. Destinées à recevoir le son, qui par sa nature tend toujours à monter, elles devaient se trouver dans la partie supérieure du corps. — Un lieu éminent convenait aux narines, puisque le propre des odeurs est également de s'élever; et comme celles-ci entrent pour beaucoup dans la dégustation des aliments et des boissons, ce n'est point sans motif que l'odorat est placé dans le voisinage de la bouche. — Le goût, qui a pour fonction d'apprécier ce qui doit nous servir de nourriture, réside dans cette partie de la bouche où la nature a ménagé un passage aux aliments solides ou liquides. — Mais le toucher a été répandu sur tout le corps, de manière à le rendre sensible à tout ce qui pourrait le blesser, à toutes les impressions trop vives du froid ou de la chaleur. — Et comme dans une maison l'architecte a le soin d'épargner aux yeux du maître ce qu'il pourrait y avoir de sale en ses égouts, de même la nature a éloigné de nos sens ce qu'il y a de semblable à cela dans le corps humain (1).

« Mais quel autre ouvrier que la nature, dont rien ne peut égaler l'industrie, aurait préparé avec tant de perfection le mécanisme des sens? Premièrement, elle a revêtu et entouré les yeux de membranes fort minces, qu'elle a commencé par faire transparentes, de manière à ce qu'on pût voir à travers, et d'une fermeté suffisante à se maintenir. Puis elle a rendu les yeux glissants et

(1) Cic., *de Natura deorum*, II—56.

mobiles, pour leur donner le moyen d'éviter ce qui pourrait les offenser, et de régler à volonté la direction de leurs regards. Quant à la partie qui nous fait voir, et qu'on appelle prunelle, elle est si petite, qu'elle se dérobe aisément à ce qui pourrait lui être nuisible ; et les paupières qui recouvrent les yeux, trop molles au toucher pour blesser la vue, sont admirablement disposées pour garantir les prunelles, qu'elles ouvrent et referment avec la plus grande facilité. De plus, elles sont comme fortifiées par un cercle de poils, qui, lorsque les yeux sont ouverts, en éloignent ce qui pourrait y tomber, et endormis, quand la vue nous est inutile, les y fait sommeiller comme enveloppées en un lit de repos. Nos yeux ont encore l'avantage d'être enfermés et protégés par tout ce qui les domine. C'est ainsi que pour le haut les sourcils en écartent la sueur qui découle de la tête ou du front ; et que la partie inférieure est défendue par les joues, qui avancent un peu. Le nez, placé entre les yeux, semble y avoir été mis comme un mur de séparation.— Quant à l'ouïe, elle veille toujours. C'est que même dans le sommeil nous pouvons en avoir besoin, et lorsqu'un son l'a frappée, nous en sommes réveillés. Son canal est tortueux, pour que rien ne puisse y entrer ; ce qui, au contraire, serait facile s'il était droit et uni. La nature a eu même la précaution d'y former une humeur visqueuse, de manière à retenir le plus petit insecte qui chercherait à s'y glisser. Au dehors se redresse ce qu'on appelle les oreilles, pour mettre l'ouïe à couvert, fortifier le sens, et empêcher qu'avant d'être perçus les sons de la voix ne se dissipent ou ne se confondent. A cet effet ces conduits sont d'une matière dure et osseuse, remplis de sinuosités, toutes choses par qui le son, étant renvoyé, est augmenté. De là vient que, pour rendre une lyre plus

sonore, on la fait d'écaille ou d'ivoire, et qu'en un chemin tortueux ou souterrain l'écho est plus retentissant. On peut en dire autant des fosses nasales, qui, pour le besoin incessant que nous en avons, sont toujours ouvertes, et dont les conduits, fort étroits, empêchent que rien de nuisible s'y introduise. L'humeur qui en découle n'est pas inutile pour chasser la poussière ou autres corps étrangers. Quoi de plus convenable que le siége du goût? Placé dans la bouche, rien ne gêne son action et ne peut l'y offenser (1).

« D'un autre côté, on ne peut s'empêcher de reconnaître combien les sens de l'homme l'emportent sur ceux des animaux. Ainsi, en premier lieu, dans les arts qui sont du domaine de la vue, dans la peinture, dans la sculpture, dans le geste ou les mouvements du corps, nos yeux découvrent ce qui leur échappe entièrement. Ce sont eux qui jugent de la beauté des couleurs, de l'harmonie dans les formes ; qui apprécient en tout cela ce qui convient : et, le dirai-je? ils connaissent des choses plus essentielles, car ils savent discerner les vertus et les vices, l'homme irrité de celui qui nous est favorable, le joyeux de l'affligé, le brave du lâche, l'effronté de l'homme timide. — Le jugement de l'ouïe n'est pas moins admirable de subtilité pour ce qui regarde la voix et les instruments. Elle distingue la différence des sons, des intervalles, la nature et les nuances de la voix : celle qui est sonore, sourde, douce, aigre, grave, aiguë, flexible, rude ; toutes choses que l'oreille de l'homme peut seule apprécier. — L'odorat et le goût, le toucher, se distinguent aussi par la finesse de leur jugement ; et les moyens de jouir de ces sens ou de les

(1) Cic., *de Natura deorum*, II—57.

flatter sont plus nombreux que je ne voudrais. Qui ne sait, en effet, jusqu'où on a porté la délicatesse de la parfumerie, l'art de préparer les aliments, et les séductions de la volupté (1) !

« Passant maintenant à l'âme ou à l'esprit de l'homme, et considérant sa raison, son discernement, sa sagesse, il me semble qu'à moins d'être privé de ces qualités, on ne peut leur refuser une perfection divine. Mais puisque j'ai entrepris de parler sur ce sujet, pourquoi faut-il, Cotta, que je n'aie votre éloquence ! Comme vous sauriez le traiter, nous faisant voir d'abord l'étendue de notre intelligence, la puissance que nous avons de rapprocher nos idées, de relier celles qui suivent à celles qui précèdent ; puissance qui, en nous montrant le principe, nous en fait déduire la conséquence, nous apprend à définir chaque chose, à réduire nos pensées à une exacte précision ! Or, c'est de là que la science tire son être et sa force, et il n'y a rien même en Dieu qui lui soit préférable. — De plus, combien est précieux le privilége que les académiciens veulent diminuer ou même refuser à l'homme, de sentir par les sens ce qui lui est étranger, et de le juger par l'esprit, alors que les notions qui en résultent, recueillies et comparées, deviennent l'origine de tous les arts que l'on peut inventer pour les besoins de la vie ou pour son agrément. — D'autre part, cette reine du monde, comme vous l'appelez, cette puissance de la parole, comme elle est grande ! comme elle est divine ! C'est elle qui nous permet d'apprendre ce que nous ignorons, et d'enseigner ce que nous avons appris. Par elle nous donnons des conseils, nous les faisons pratiquer ; nous consolons les affligés, nous relevons le courage

(1) Cic., *de Natura deorum*, II—58.

abattu, nous calmons les transports de la joie, nous émoussons l'aiguillon du désir, de la colère. C'est à elle que nous devons d'être réunis en communauté de droits, de lois, de demeures. C'est elle enfin qui nous a délivrés de la vie inculte et sauvage ; aussi, est-il difficile de comprendre, à moins d'une extrême attention, tout le génie que la nature a déployé pour nous donner l'usage de la parole. — Ainsi, à partir des poumons jusqu'au fond de la bouche, il existe un canal par où s'échappe et se transmet la voix, dont le principe est dans la pensée. Ensuite, dans la bouche se trouve la langue, limitée par les dents ; elle sert à corriger ce que le son a premièrement de confus. Elle le forme et le modifie, et, le renvoyant contre les dents, ou d'autres parties de la bouche, elle rend les articulations de la voix claires et distinctes. De là vient que les stoïciens comparent la langue à l'archet, les dents aux cordes, et les narines à la caisse où résonnent les vibrations de l'instrument (1).

« Mais quelle n'est point dans les arts l'habileté et l'avantage des mains que la nature a données à l'homme ! En effet, les doigts s'allongent ou se plient sans la moindre difficulté, tant leurs jointures sont flexibles ; en sorte que par eux les mains tiennent le pinceau, le ciseau, la flûte ou la lyre : voilà pour l'agréable. Quant au nécessaire, elles cultivent les champs, bâtissent des maisons, font des étoffes, des vêtements, et tout ce que réclame la fabrication du fer ou de l'airain. D'où l'on voit que si nous sommes vêtus et à couvert, protégés par des villes, des murs, des maisons ou des temples, nous sommes redevables de tout cela aux notions de l'esprit, aux sensations du corps, aux ressources

(1) Cic., *de Natura deorum*, II—58.

que l'homme trouve dans ses mains. C'est encore par le travail de l'homme ou de ses mains que notre nourriture est variée ou augmentée. Que de fruits, en effet, sont dus à la culture et que l'on mange immédiatement, ou que l'on met en réserve! Outre cela, nous trouvons une nourriture dans les animaux terrestres, aquatiques ou volatiles, que nous avons pris ou élevés, et un moyen de transport dans ceux que nous avons domptés, nous rendant ainsi nous-mêmes, par leur force et par leur vitesse, plus forts et plus rapides. Aux uns nous faisons porter des fardeaux; d'autres reçoivent le joug. Nous savons profiter de la finesse que la nature a donnée aux sens de l'éléphant et à l'odorat du chien; et le fer, sans qui le travail de la terre serait impossible, nous allons le chercher jusque dans ses profondeurs. Il en est de même pour les mines d'or, d'argent et de cuivre, que nous employons au service de nos besoins ou à des ornements. A l'égard des arbres que nous avons plantés, ou que la nature a produits dans les forêts, nous trouvons en eux, en les coupant, une matière qui, au moyen du feu, réchauffe notre corps, sert à cuire nos aliments, à bâtir des maisons qui nous garantissent du froid ou de la chaleur. Ils nous sont encore d'une grande utilité pour construire des vaisseaux, dont les courses lointaines nous procurent toutes les nécessités de la vie. Au moyen de la navigation, nous avons maîtrisé ce que la nature a créé de plus violent, les vents et les flots; et c'est ainsi qu'il nous est donné de recueillir et d'employer ce que la mer renferme de richesses. Celles de la terre sont également le partage de l'homme. Sa domination embrasse les champs et les montagnes; les lacs et les rivières lui appartiennent. Il sème les blés ou plante des arbres; et, arrosant le sol par des canaux, il

y répand la fécondité. Il resserre les fleuves, les dirige ou les détourne, et en tout, dans la nature, son bras s'efforce de créer comme une autre nature (1).

« Que dis-je ? par sa pensée l'homme s'est élevé jusque dans les cieux. Seuls, en effet, de tous les êtres animés, nous avons observé le cours des astres, leur lever ou leur coucher. Nous avons fixé la durée du jour, du mois, de l'année, ainsi que la nature des éclipses du soleil ou de la lune, et prédit leur retour, leur grandeur, leur durée : toutes choses dont la considération a fait naître en l'esprit humain l'idée de Dieu, et par suite la piété qui renferme la justice et les autres vertus morales. — Quant à celles de l'esprit ou de l'intelligence, qui en est la faculté principale, elles se partagent en deux catégories : les unes, qui sont un effet de la nature, et qu'on appelle involontaires ; les autres, que la volonté détermine, et qui constituent les vertus proprement dites, comme aussi le mérite de l'âme. Dans la première catégorie sont comprises l'attention et la mémoire, et toutes les qualités que représente le mot *esprit*. A la seconde appartiennent les vertus essentielles et vraiment dignes de ce nom, comme la prudence, le courage, la modération, la justice, et toutes celles du même genre. Et voilà sommairement ce que je m'étais proposé de dire sur l'âme et le corps de l'homme ; d'où l'on peut inférer ce qui convient à sa nature (2). » Car la vie que l'on désire est une vie accompagnée de tous les avantages de l'âme et du corps (3). Or, c'est dans la perfection ou le

(1) Cic., *de Natura deorum*, II — 60.

(2) Cic., *de Natura deorum*, II — 61.

(3) « Ea enim vita expetitur quæ sit animi corporisque expleta virtutibus. » — Cic., *de Finibus*, V—13.

développement de ces facultés naturelles que consiste le vrai bien ; donc, le terme où s'arrêtent nos désirs a pour fondement l'inspiration de la nature, qui, tendant toujours à la perfection, ne se repose qu'en celle du corps et de l'intelligence (1).

III.

De l'âme. — Du chagrin. — Des passions.

Après avoir admis dans la constitution de l'homme deux éléments divers, peut-être est-il maintenant à propos d'examiner s'ils sont en effet d'une nature distincte, en sorte qu'à la mort du corps l'âme en soit séparée : *Sunt enim qui discessum animi a corpore putent esse mortem* (2). Il en est, au contraire, qui repoussent toute distinction entre l'âme et le corps, de manière que, suivant eux, la destruction de l'un entraîne celle de l'autre. Et parmi ceux qui ont foi à leur séparation, les uns prétendent qu'à la mort du corps l'âme aussitôt est détruite ; d'autres, qu'elle subsiste longtemps, d'autres qu'elle est éternelle.

En ce qui regarde sa nature, on a émis plusieurs systèmes ; les plus admis sont que l'esprit émane du cœur, du sang, du cerveau ; qu'il est d'air et de feu. « Aristoxène, musicien et philosophe, a prétendu que l'intelligence était le produit de l'organisation humaine, comme

(1) « Sic et extremum omnium appetendorum, atque ductum a prima commendatione naturæ, multis gradibus adscendit ut ad summum perveniret, quod cumulatur ex integritate corporis, et ex mentis ratione perfecta. » — Cic., *de Finibus*, V—14.

(2) « Il y en a, en effet, qui pensent que la mort n'est que la séparation du corps et de l'âme. » — Cic., *Tusc.*, I—9.

l'harmonie celui de l'accord qui existe entre les sons. Mais cette opinion, que l'étude de son art paraît lui avoir suggérée, appartient à Platon. — Xénocrate, admettant la vertu des nombres, ainsi que Pythagore, en fait l'essence de l'âme, qu'il reconnaît sans forme et sans étendue. Platon, son maître, la divise en trois parties, dont la plus essentielle, à savoir la raison, est par lui placée dans la tête, comme en un lieu éminent, d'où elle commande aux deux autres parties, la colère et le désir, également éloignés l'un de l'autre, le siége de la colère se trouvant dans la poitrine, et celui du désir en un lieu inférieur (1).

« Dicéarque soutenait que l'esprit n'existe pas, que c'est un mot vide de sens ; qu'il n'appartient ni à l'homme ni à la bête ; que le principe qui nous fait agir ou sentir est également répandu dans tous les corps animés ; qu'il en est inséparable, et qu'ainsi l'âme, n'ayant aucune existence qui lui soit propre, se confond avec le corps, dont la nature a disposé les parties de manière à leur imprimer la vie et le sentiment. » Aristote, qui par la science et le génie l'emporte sur tous les autres philosophes (j'en excepte toujours Platon), appelle l'âme *entéléchie*, d'un nouveau nom, qui signifie mouvement incessant et perpétuel.

« Tels sont, à part ceux qui m'échappent, les différents systèmes qu'on a publiés sur l'âme. Dieu seul connaît le véritable ; et il est encore difficile d'apprécier leur vraisemblance. Toutefois, on en peut du moins tirer cette conclusion, indépendamment de leur vérité, que la mort n'est point un mal, mais plutôt un bien. Car si l'âme est comprise dans le cœur, le sang ou la tête, elle

(1) Cic., *Tusc.*, I—10.

est matérielle, et, par conséquent, doit mourir avec le corps. Que si, au contraire, l'esprit n'est qu'un souffle, une étincelle, une harmonie, ne faut-il pas qu'il se désunisse, qu'il s'éteigne ou se dissipe ? Quant à l'opinion de Dicéarque, puisqu'il ne croit pas à l'existence de l'âme, il est inutile de la rappeler ; et pour les autres systèmes, il s'ensuit qu'à la mort du corps, l'âme se trouvant anéantie, rien ne survit à l'homme, en quoi il puisse être affecté, et le sentiment se perd avec la vie (1). »

Platon a défendu l'opinion contraire ; mais je ne sais pourquoi, pendant ma lecture je suis convaincu ; ai-je posé le livre, si je viens à m'enquérir de l'immortalité de l'âme, toute ma croyance se dissipe (2). Aussi pensons-nous qu'il est besoin d'apporter quelque nouvelle raison à l'appui de sa doctrine. — D'abord, nous pouvons alléguer, en faveur de l'opinion des anciens, que tous ont pensé que par la mort tout sentiment n'était pas éteint, et que l'homme en cessant de vivre était loin d'être anéanti (3). De plus, si nous voulions écarter le mystère qui enveloppe les traditions de l'antiquité, il nous serait évident que les dieux les plus révérés, autrefois habitants de la terre, se retrouvent dans le ciel ; et si nous cherchons la raison qui nous porte à les admettre, nous la trouvons dans la croyance universelle ; car il n'est point de nation assez barbare, d'homme assez dénaturé, pour que l'idée de Dieu n'ait pénétré dans

(1) Cic., *Tusc.*, I—11.

(2) « Sed nescio quo modo, dum lego assentior ; quum posui librum, et mecum ipse de immortalitate animorum cœpi cogitare, assensio omnis illa elabitur. » — Cic., *Tusc.*, I—11.

(3) « Neque excessu vitæ sic deleri hominem ut funditus interiret. » — Cic., *Tusc.*, I—12.

son âme (1). Il est vrai que plusieurs d'entre elles n'ont eu sur les dieux qu'une opinion erronée, et cela par l'effet de traditions mauvaises ; mais tous ont reconnu un principe des choses, une intelligence divine ; et cette communauté d'opinions, n'étant pas un effet de convention ou de prescriptions légales, doit être considérée comme une inspiration de la nature ; le consentement général, en toutes choses, devant être regardé comme une loi naturelle (2).

C'est donc à la nature qu'il faut rapporter le sentiment de la Divinité, et sa connaissance à la raison. Comme aussi, par la croyance des nations à une vie future, nous admettons que l'âme survit au corps ; mais ce n'est qu'aidés par l'intelligence que nous concevons sa nature, ce qu'elle est, où elle réside. Toutes choses dont l'ignorance fit croire aux enfers et à ces terreurs que vous méprisiez, ce nous semble, avec tant de raison (3). Car on s'imaginait qu'une fois le corps inhumé, l'homme était condamné à vivre sous terre. Les anciens, en effet, ne pouvaient se représenter par la pensée l'existence d'un pur esprit (4). Et c'est pour cela qu'on lui donnait une apparence, une forme sensible ; tandis qu'il n'appartient qu'à une âme élevée de soustraire son intelligence à l'action des sens, et sa croyance à l'empire des préjugés.

Or, à ne consulter que la raison, qui ne voit « com-

(1) « Quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio. » — Cic., *Tusc.*, I—13.

(2) « Omni autem in re, consensio omnium gentium lex naturæ putanda est. » — Cic., *Tusc.*, I—13.

(3) « Finxit inferos easque formidines quas tu contemnere non sine causa videbare. » — Cic., *Tusc.*, I—16.

(4) « Animos enim per se ipsos viventes non poterant mente complecti. » — Cic., *Tusc.*, I—16.

bien les passions du corps sont ici-bas enflammées par les sens, et combien l'envie les rend encore plus insatiables ? Mais, puisque en nous séparant du corps nous serons délivrés du désir et de la jalousie, nous serons heureux. Et parce qu'en l'absence d'affaires ou de préoccupations, notre esprit est curieux de voir ou d'apprendre, rien n'empêchera alors qu'il ne se livre tout entier à l'intelligence ou à la contemplation des choses ; puis, comme il est en lui un désir incessant de connaître la vérité, il trouvera dans la vue des cieux une source inépuisable de recherches, et son désir s'accroîtra en même temps que sa connaissance (1). »

Mais ceux-là surtout jouiront de cet avantage, qui, même ici-bas, habitants de la terre et environnés de ténèbres, recherchaient néanmoins dans leur pensée l'intelligence de ce qui est; « car, ce ne sont pas les yeux qui perçoivent ce que nous voyons ; en effet, s'il faut en croire les physiciens, et aussi les médecins, qui ont pour ainsi dire écarté le voile qui recouvre ces mystères, à partir du siége de l'âme il est des conduits qui se dirigent vers les yeux, le nez, les oreilles ; et c'est pour cela que souvent, sommes-nous préoccupés ou distraits par la maladie, bien que nos yeux se trouvent ouverts et nos oreilles libres, cependant nous ne voyons ni n'entendons. D'où il est facile de comprendre qu'en nous l'esprit voit et entend par l'entremise des sens ; mais qu'il ne peut avoir la conscience des objets qu'autant qu'il s'y applique et y apporte son attention, de même qu'il n'appartient qu'à lui seul d'en juger ou de les apprécier. En effet, le moyen de concevoir que des impressions diverses et d'une nature si opposée, telles que la chaleur,

(1) Cic., *Tusc.*, I—19.

l'odeur et le goût, le son et la couleur, soient déclarées par l'esprit appartenir à un même sujet, sans que tout cela n'arrive jusqu'à lui, et ne soit apprécié que par lui (1). » Et ne faut-il pas reconnaître qu'une fois parvenu au terme où la nature le pousse et le conduit, l'esprit, éclairé d'un jour divin, verra les objets dans toute leur pureté? Car, bien que la nature ait travaillé d'un art merveilleux les organes qui servent de communication entre le corps et la pensée, elle n'a pu cependant empêcher qu'elle ne trouvât un obstacle inséparable d'éléments grossiers et matériels. Mais quand l'esprit sera libre et séparé du corps, rien n'empêchera qu'en toute chose il ne découvre la réalité (2).

« Il est des philosophes qui pensent le contraire; et la raison pourquoi ils condamnent à la mort l'esprit de l'homme, c'est qu'il leur est impossible de concevoir son existence indépendamment de celle du corps. Comme si même avec le corps ils étaient en état de comprendre la nature, la forme, la grandeur ou le siége de l'esprit; de sorte que, s'ils pouvaient regarder dans l'intérieur d'un homme, ils y verraient son âme, ignorant que sa petitesse nous la rend insaisissable. Que ceux dont l'intelligence se refuse à comprendre l'esprit sans le corps s'appliquent à ces réflexions, et ils verront de quelle nature est l'idée qu'ils se forment de l'esprit dans le corps. Pour moi, lorsque je m'étudie à connaître l'âme, il m'est beaucoup plus difficile de me représenter ce qu'elle est dans le corps, qui lui est étranger, que de la voir dans le ciel, où, libre et affranchie, elle doit se rendre comme en son séjour naturel. C'est qu'en effet si l'intelligence

(1) Cic., *Tusc.*, I—20.
(2) *Id.* —*Ibid.*

n'avait de prise que sur les choses qui tombent sous les sens, jamais les idées de Dieu, d'esprit divin, et séparé du corps, n'auraient servi d'aliment à notre pensée ; au lieu qu'il n'est rien d'aussi grand que de replier son esprit sur soi-même. Et c'est ainsi qu'il faut expliquer le précepte d'Apollon. En prescrivant à chacun de se connaître soi-même, il lui a dit : Connais ton esprit, car ton corps n'est, à vrai dire, que son enveloppe ; et tout ce qui est fait par ton esprit, l'est par toi-même. Et c'est pour cela que, l'obligation de se connaître ne pouvant être donnée en précepte que par un esprit supérieur, on a eu raison de l'attribuer à un dieu (1).

« Toutefois, si notre âme est dans l'impuissance de connaître sa nature, elle a du moins le sentiment de son existence et de son activité. De là cette opinion de Platon :

« Ce qui se meut toujours est sans fin ; mais l'être qui transmet un mouvement qu'il n'a fait que recevoir, aussitôt que la cause qui imprimait en lui ce mouvement a cessé d'agir, il faut qu'il meure. L'être qui se meut soi-même, ne pouvant se manquer à lui-même, est donc le seul qui ne cesse de se mouvoir, et on peut le regarder comme la cause première ou le principe de tout ce qui est en mouvement. Or, il est impossible qu'un principe ait commencé d'être, *car tout l'ayant pour cause, il ne peut être l'effet de rien*, et il cesserait d'être principe s'il en reconnaissait un supérieur. Si donc il n'a jamais commencé, il faut que jamais il ne finisse. Car si la cause de l'être ou le principe venait à cesser, par quel autre lui-même serait-il reproduit ? Et le moyen de concevoir une existence dont la cause est détruite ? Il suit

(1) Cic., *Tusc.*, I—22.

de là que le principe du mouvement est l'être qui se meut lui-même, lequel ne peut naître ou mourir sans que le ciel ne s'écrase, ou que la terre, immobile, ne soit impuissante à trouver une force par qui le mouvement lui soit imprimé. Donc l'éternité n'appartient qu'à ce qui se meut soi-même; et l'âme a cette faculté, car ce qui n'est pas animé ne peut être mis en mouvement que par une force étrangère à lui; au lieu que le propre de l'animal est de trouver en lui-même la cause de son mouvement. Et c'est en cela principalement que la nature et la force de l'âme sont révélées; que, si parmi les êtres l'âme est le seul qui enferme en soi un principe éternel de mouvement, il faut bien reconnaître qu'elle n'a point eu de commencement et n'aura point de fin (1).

« Aussi bien nous est-il impossible de comprendre l'âme formée d'éléments terrestres, puisque dans sa nature il n'est rien de composé, et que la terre, l'eau, l'air ou le feu n'ont rien de ce qui fait la mémoire, l'intelligence, la réflexion, toutes facultés qu'on ne peut faire remonter qu'à un principe divin. De là vient que notre âme a une nature qui lui est propre, et que la force de l'esprit n'a rien de commun avec les éléments qui nous sont connus et familiers. De sorte que l'être qui sent, qui veut, qui juge, qui se meut, est un être divin, et par suite immortel. Dieu lui-même, que nous voyons par la pensée, ne peut s'y présenter que sous l'idée d'un esprit pur, libre, séparé de tout mélange périssable, lequel pressent toutes choses, met tout en mouvement, étant doué lui-même d'une éternelle activité (2). »

L'homme n'est pas seulement capable d'intelligence,

(1) Cic., *Tusc.*, I—23.
(2) Cic., *Tusc.*, I—27.

il l'est aussi de passion ; et de même que l'erreur est la maladie de l'esprit, le chagrin est celle de l'âme. Car tous les philosophes ont donné le nom de maladie aux passions qui la troublent. *Sanitatem enim animorum positam in tranquillitate quadam constantiaque censebant ; his rebus mentem vacuam appellarunt insanam, propterea quod, in perturbato animo sicut in corpore, sanitas esse non potest* (1). Or, l'âme du sage lui-même ne saurait être inaccessible au chagrin, puisqu'il est homme et enferme en lui quelque chose de sensible et de délicat, que le chagrin, comme un orage, suffit à renverser. Aussi Crantor avait-il raison de proscrire cette prétendue insensibilité qui ne doit ni ne peut être. Évitons la maladie ; mais si l'on coupe ou l'on arrache un de nos membres, n'y soyons pas insensibles, car cette absence de la douleur n'appartient qu'à une âme féroce ou à un corps léthargique (2). Examinons toutefois si un pareil discours n'est pas celui d'un homme qui, approuvant notre faiblesse, veut encourager notre lâcheté. Quant à nous, peu satisfaits de couper le tronc de nos misères, osons pénétrer jusqu'à leur racine, et en arracher les filaments.

« En premier lieu, il nous faut expliquer l'origine de cette douleur, à savoir la cause qui produit le chagrin dans l'âme comme dans le corps la maladie ; et si les médecins, lorsqu'ils ont reconnu le principe du mal, ne le trouvent pas incurable, nous aussi, remontant à la

(1) « Ils faisaient en effet consister la santé de l'âme dans le repos et la tranquillité, et c'est pour cela qu'ils traitaient de malade celle qui en était privée, ne pouvant regarder comme sain un esprit non plus qu'un corps désordonné. » — Cic., *Tusc.*, III—4.

(2) « Nam istuc nihil dolore, non sine magna mercede contigit, immanitatis in animo, stuporis in corpore. » — Cic., *Tusc.*, III—6.

source du chagrin, nous parviendrons à le guérir (1).

« Elle est tout entière dans l'imagination, d'où proviennent avec le chagrin toutes les autres passions, lesquelles se divisent en quatre genres et en un plus grand nombre d'espèces. Or, puisque toute passion n'est qu'une affection de l'âme, soit qu'elle manque de raison, qu'elle la méprise, ou refuse de lui obéir, et que cette passion a pour cause l'idée d'un bien ou d'un mal, les quatre passions primitives se renferment en deux classes. A l'une appartiennent les deux passions qu'éveille en nous l'idée du bien, telle que la joie, ou le transport du plaisir que nous donne la possession d'un bien actuel, et le désir, ou la passion réelle qui se trouve dans cet élan immodéré de l'âme, que toute raison est impuissante à retenir en présence de l'objet qui l'attire. D'où il suit que ces deux genres de passions, la joie et le désir, sont excitées par l'idée du bien, comme ces deux autres, la crainte et le chagrin, le sont par celle du mal ; car la crainte est la pensée d'un mal à venir, et le chagrin le sentiment d'un mal présent ; de sorte que l'âme affligée trouve sa douleur juste et s'y complaît (2).

« Telles sont les passions que l'ignorance éveille en nous, et qui, semblables à des furies, nous poursuivent. Aussi devons-nous appliquer toutes les forces de notre âme à leur résister, ne pouvant qu'à ce prix nous ménager une vie douce et tranquille.

« Nous avons reconnu que le sage lui-même n'était pas à l'abri du chagrin, c'est-à-dire de la souffrance ; car si toute passion est une douleur, le chagrin est un tourment ; le désir inspire l'audace, la joie, de folles sail-

(1) Cic., *Tusc.*, III—10.
(2) Cic., *Tusc.*, III—11.

lies ; la crainte affaisse l'âme ; mais le chagrin est pour elle une torture qui la déchire et la consume ; tant qu'il la possède, il faut qu'elle soit en proie à la douleur (1).

« Il est évident que le chagrin est produit par l'idée que nous avons d'un mal actuel ou à venir ; et suivant Épicure il n'y a rien dans un pareil sentiment que de fort naturel, car il est impossible de ne pas être affligé du mal qu'on éprouve ou qu'on redoute. L'école de Cyrène pense que le chagrin n'est l'effet que d'un mal imprévu, et il est certain que la surprise augmente l'affliction. Mais c'est là aussi une preuve que le mal appartient à l'imagination plutôt qu'à la nature ; car s'il était compris dans la chose elle-même, comment serait-il atténué par la prévision ? Or, nous pourrons donner à cette opinion plus de force après avoir examiné celle d'Épicure. Il soutient que le chagrin accompagne toujours l'idée du mal ancien ou récent, prévu ou non prévu ; que le temps ne saurait non plus l'affaiblir que la prévoyance le diminuer ; qu'il y a folie à se préoccuper d'un mal à venir, qui peut-être aussi ne doit pas arriver ; qu'il est toujours temps de s'affliger quand il est venu.

« Selon lui, le moyen d'adoucir le chagrin consiste en deux choses : écarter de notre esprit toutes les idées de peine, rappeler, au contraire, toutes celles de plaisir. Il croit en effet que l'âme se gouverne par l'intelligence, et qu'elle subit la direction qui lui est imprimée. Or, la vue ou le souvenir d'un mal répugne à notre raison. C'est elle qui nous engage à repousser de notre esprit toutes les idées qui pourraient l'attrister, comme à réjouir et flatter notre imagination en traçant le tableau d'une

(1) Cic., *Tusc.*, III—13.

jouissance à venir ou passée; et c'est ainsi que le sage, donnant une partie de sa vie aux doux souvenirs et l'autre à l'espérance, n'a d'autre sentiment que celui du bonheur. *Hæc nostro more diximus; Epicurei dicunt suo; sed quæ dicant videamus, quo modo negligamus* (1). »

Or, en quoi précisément consiste le bonheur qu'Épicure donne au sage? Le vieux Zénon, son disciple le plus ardent, s'est chargé de l'expliquer. « Suivant lui, pour être heureux, il faut qu'environné de plaisirs, l'homme espère de les conserver pendant tout le cours ou la plus grande partie de sa vie, sans connaître la douleur; que, si elle se fait sentir à lui avec force, elle soit courte; si prolongée, elle laisse après elle plus de bonheur que d'amertume : nourri de ces pensées, qu'il aime à se rappeler tous les biens dont il a joui; que les dieux ou la mort ne lui inspirent aucune crainte, et le bonheur le suivra partout (2). »

Telle est l'image de la vie heureuse conçue par Épicure et retracée par Zénon : voyons maintenant quelles sont dans la pensée d'Épicure les idées qui se rattachent aux mots bien et plaisir. Or, il dit lui-même: — « Il m'est impossible de comprendre ce que l'on entend par bien si l'on met de côté les plaisirs que renferme le goût, ceux que donnent le chant à l'ouïe, les contours à la vue, les formes au toucher, de même que toutes les autres impressions dont l'homme est capable. On ne peut dire que la joie de l'âme est le seul vrai bien; car je n'ai jamais connu d'esprit content s'il n'espérait goûter les

(1) « Voilà ce que pense Épicure. Nous l'avons traduit autrement que ses disciples; mais nous devons nous préoccuper de leurs idées, et non de leurs expressions. » — Cic., *Tusc.*, III—15.

(2) Cic., *Tusc.*, III—17.

plaisirs dont j'ai parlé ci-dessus, sans aucun mélange de douleur. En effet, m'adressant aux hommes qu'on appelle sages, je leur ai souvent demandé quels biens ils se réservaient, se privant du plaisir que donnent les sens; je n'ai eu en réponse que les grands mots de vertu, de sagesse, unique ressource de qui abandonne les plaisirs réels que j'ai indiqués (1). » Mais revenons à l'idée du chagrin, et, le considérant en lui-même, reconnaissons qu'il est indigne du sage, puisqu'il n'a pour fondement qu'une pensée vaine, infructueuse, qu'il n'est point de la nature, mais produit et nourri par l'imagination, qui, faible et entraînée, gémit et approuve sa douleur. Que si tout cela est volontaire, il ne tient qu'à nous de le surmonter.

Le chagrin est une maladie d'où proviennent tous les troubles de l'âme; or, les passions se rattachent à lui comme les rameaux à leur tronc : celui-ci étant renversé, toute passion est par cela même détruite. En effet, on ne craint éloigné que ce qui présent nous afflige. Supprimez le chagrin, vous supprimez la crainte, et il ne reste alors que deux passions, la joie et le désir. Que si l'âme du sage en est garantie, rien ne pourra troubler sa tranquillité (2). Et comme les stoïciens, en traitant des passions, n'ont surtout pour objet que leur classement et leur définition, que les péripatéticiens négligent pour ne s'attacher qu'aux raisons qui doivent nous en préserver; nous suivrons dans leur exposé une mé-

(1) Cic., *Tusc.*, III—18.

(2) « Etenim earum rerum est absentium metus, quarum presentium est ægritudo. Sublata igitur ægritudine, sublatus est metus. Restant duæ perturbationes, lætitia gestiens et libido; quæ si non cadent in sapientem, semper mens erit tranquilla sapientis. » — Cic., *Tusc.*, III—18.

thode conforme à celle de Pythagore et de Platon. Ils divisent l'âme en deux parties : l'une, douée d'intelligence et de raison ; l'autre, qui en est privée. Dans la partie rationnelle se trouve le repos, je veux dire une douce et paisible égalité ; tandis que l'autre, ennemie de la raison, est toujours tourmentée par le désir ou la colère. Ce principe étant reconnu, nous pouvons admettre la manière dont les stoïciens ont défini ou classé les passions; ils sont de tous les philosophes ceux qui l'ont fait avec le plus de pénétration.

« Zénon définit toute passion un élan de l'âme opposé à la nature et contraire à la raison. D'autres encore en ont donné une définition plus courte, en disant que toute passion est un appétit désordonné, et ils entendent par là tout désir qui enlève à notre âme son repos naturel. Et quant aux passions diverses dont elle est agitée, ils en trouvent la source dans l'opinion qu'elle se forme des biens et des maux. C'est ainsi que le désir et la joie naissent des biens, et que les maux produisent la crainte et le chagrin; de façon que le désir ou la crainte sont excités par l'idée d'un bien ou d'un mal à venir, et la joie ou le chagrin ne sont que le sentiment d'un bien ou d'un mal actuel; car si un mal absent nous fait craindre, présent il nous fait souffrir (1). »

Il suit de là que « aux biens appartiennent la joie et le désir; car sitôt que l'âme a conçu l'idée d'un bien, elle s'enflamme et y vole par la pensée ; a-t-elle touché au terme de son désir, sa joie éclate et ne peut être contenue. En effet, nous sommes tous par la nature entraînés à rechercher notre bien et à fuir notre mal ; et c'est pour cela qu'à peine entrevu, tout bien est par nous désiré.

(1) Cic., *Tusc.*, IV—6.

Que si la poursuite en est faite avec prudence et modération, nous appellerons ce désir volonté, laquelle n'appartient qu'au sage ; car, suivant Zénon, la volonté n'est qu'un désir accompagné de raison ; mais celui que, trop véhément, elle abandonne constitue la passion ou le désir effréné, qui se rencontre en tout homme immodéré. Et aussi, venant à posséder quelque bien, nous pouvons en recevoir deux impressions différentes : de façon que, si notre esprit satisfait n'en conserve pas moins le calme de sa raison, l'émotion qu'il éprouve s'appelle joie ; mais s'il éclate en mouvements désordonnés, ce n'est plus qu'une joie folle, excessive, et définie par Zénon un transport dénué de raison.

« Mais tout ainsi que le bien nous attire, le mal nous repousse ; et lorsque cette aversion est réfléchie ou raisonnée, elle constitue la prudence et la précaution qui distinguent l'homme sage. Que si elle est aveugle ou précipitée, de manière à ce que l'âme en soit abattue, renversée, elle s'appelle crainte. *Est igitur metus ratione adversa cautio* (1). A l'égard du mal présent, il ne fait sur le sage aucune impression ; car il n'appartient qu'à un insensé pour un mal prévu de s'affliger, comme aussi d'en être effrayé, consterné : de sorte qu'il est possible de définir, en général, le chagrin : *animi, adversante natura, contractio* (2). » Et les passions de l'homme étant ramenées à quatre affections primitives, que son imagination ou sa pensée provoque et nourrit, Zénon les définit encore d'une manière plus précise, et, nous découvrant le vice de leur nature, nous apprend à les surmonter.

(1) « Et ainsi, je le répète, la crainte est une précaution dénuée de raison. » — Cic., *Tusc.*, IV—6.

(2) « Un resserrement de l'âme condamné par la raison. » — Cic., *Tusc.*, IV—6.

« Le chagrin n'est pour lui que la pensée actuelle d'un mal présent; et par qui l'âme se croit, avec raison, troublée, affaissée; de même que la joie n'est que la pensée actuelle d'un bien présent, et dont la jouissance excite en l'âme un transport qu'elle croit mérité. La crainte est la pensée d'un mal qui nous menace et nous paraît insupportable; le désir, la pensée actuelle d'un bien absent qui nous semble déjà présent et possédé. Que si les passions dont l'âme est tourmentée n'ont leur source que dans l'imagination ou la pensée, ce sont d'elles aussi que découlent les effets qu'elles produisent, tels que la morsure du chagrin, le saisissement de la crainte, les transports éclatants de la joie, l'entraînement du désir. Et pour l'idée que nous avons des choses dans la passion, elle n'est, suivant les stoïciens, que le résultat d'un faible acquiescement de l'esprit (1).

« Mais, avant tout, ils prétendent que l'origine de toutes les passions est l'intempérance, qui, s'emparant de l'homme tout entier, rend la raison impuissante à retenir ainsi qu'à régler ses penchants. D'où l'on voit que s'il appartient à la modération de calmer nos désirs, de faire naître ou de conserver l'harmonie entre l'âme et la raison, c'est l'intempérance qui la détruit, *quæ etiam animi statum inflammat, conturbat, incitat* (2), et de là tous les chagrins, toutes les craintes, comme aussi toutes les autres passions qu'elle produit (3).

« Ainsi donc, quel que soit l'homme qui, doué de modération, de fermeté, goûte ce repos d'esprit qu'elle donne, et, toujours en paix avec lui-même, n'est non

(1) Cic., *Tusc.*, IV—7.

(2) « Qui enflamme, excite ou bouleverse les passions de notre âme. » — Cic., *Tusc.*, IV—9.

(3) *Id.* — *Ibid.*

plus rongé de soucis qu'affaissé par la crainte ; qui, étranger aux désirs véhéments comme à une joie excessive, n'est dévoré ni d'impatience, ni entraîné hors de lui-même ; celui-là est le sage que nous cherchons, l'homme heureux, pour qui rien dans le monde n'est insupportable au point que son cœur en soit abattu, ni assez estimable pour qu'il en soit glorieux. En effet, dans les choses humaines, que peut-il y avoir de grand pour celui dont l'esprit conçoit l'éternité, l'immensité du monde ; et aussi, comment le sage, qui connaît la brièveté de la vie, serait-il accessible aux tourments que se donnent les hommes, lui dont la pensée embrasse tous les événements possibles, et dont l'imagination aime à se créer une retraite, une demeure où, délivré de soins, d'inquiétude, quelque événement que lui oppose la fortune, il puisse doucement et facilement le supporter. C'est ainsi qu'avec le chagrin il repousse toutes les autres passions ; or, s'il n'est de bonheur parfait ou accompli que pour celui qui s'en est dépouillé, tandis qu'un esprit qu'elles possèdent, et que la raison abandonne, en perdant le repos tombe dans la maladie, ne faut-il pas condamner l'opinion des péripatéticiens, comme autorisant notre mollesse ou notre lâcheté ? Ils approuvent, en effet, les passions, mais dans une certaine mesure, et ils défendent à l'esprit de l'outre-passer (1). — Or, demander à une passion qu'elle soit modérée, c'est vouloir qu'il fût permis, à qui tomberait du rocher de Leucate, de s'arrêter ou de régler sa chute. Et de même que cela est impossible, de même une âme troublée et emportée par la passion est dans l'impuissance de se retenir et de se fixer où elle désire ; comme aussi tout ce dont le pro-

(1) Cic., *Tusc.*, IV—17.

grès est pernicieux l'est également dans son principe. Le chagrin et les autres passions, qui dans leurs progrès sont nuisibles, le sont encore dans leurs commencements; car la raison est-elle méconnue, elles se précipitent : l'homme se complaît dans sa faiblesse, et, entraîné hors de lui-même, imprudent, il n'est plus rien qui puisse le retenir (1). »

Cela étant, et après avoir reconnu dans la pensée, l'imagination ou la volonté, la cause des passions, nous pouvons en terminer ici l'exposé; et c'est avec raison que nous l'avons commencé en donnant une explication du chagrin; car c'est en lui qu'est la source ou le principe de nos misères. De même que, voulons-nous préserver notre âme et la guérir de toutes les autres maladies, rappelons-nous qu'elles sont volontaires ou le produit de notre imagination, l'homme ne s'abandonnant à la tristesse que parce qu'il croit avoir raison de s'affliger.

IV.

De la philosophie. — Du bonheur par la vertu.

De tout ce qui précède il ressort que les maux qui affligent notre âme ont pour cause l'erreur; et comme la philosophie nous promet de la détruire, c'est en elle qu'il faut chercher notre guérison, car, aussi longtemps que ces maux subsistent, notre bonheur et la santé même en sont troublés. De manière qu'il faut reconnaître, ou que la raison, qui est le principe de tous les biens, est impuissante à les produire, ou qu'il n'appartient qu'à la philosophie, expression de la raison même,

(1) Cic., *Tusc.*, IV—18.

de nous apprendre où est le bonheur, et de nous enseigner en même temps les moyens de le posséder.

« Parmi les vérités qu'elle s'est efforcée de nous persuader, il n'en est pas qu'elle ait soutenues avec plus de force et d'éloquence ; et si les premiers qui se sont livrés à son étude n'ont consacré tant de veilles à la recherche de la meilleure condition d'existence qu'entraînés par la soif du bonheur ; si, après avoir fait naître ou développé en nous la vertu, ils nous ont appris qu'elle avait en elle assez de force pour nous rendre heureux, qui pourrait, ou ne pas admirer leur invention en philosophie, ou nous blâmer d'en poursuivre la connaissance? Mais, d'un autre côté, si la vertu, exposée à tous les caprices de la fortune, ne pouvant les maîtriser, en est comme l'esclave, peut-être qu'au lieu de nous en remettre à elle du soin de notre bonheur, il n'y a plus à l'espérer que de nos vœux ou de nos sacrifices. Et il est vrai que souvent, en repassant dans mon esprit tous les revers par qui la fortune s'est complu à m'éprouver, je sens diminuer ma croyance à votre principe (1), à mesure que je connais davantage en l'homme de pusillanimité et d'inconstance. C'est qu'en effet nous avons tous reçu de la nature un corps débile, exposé à des douleurs intolérables et à des maladies qu'on ne peut guérir, et de plus, je crains que notre âme, associée aux misères du corps, n'ait encore à souffrir des tourments qui lui sont particuliers et de ses propres angoisses. Mais j'ai tort d'exprimer cette pensée, car il ne faut pas juger de la fermeté que donne la vertu par la faiblesse que nous avons remarquée en autrui, et que peut-être aussi nous sentons en nous-mêmes. Or, s'il est une vertu, —

(1) Cicéron s'adresse à Brutus.

et votre oncle, Brutus, ne nous permet pas d'en douter, — elle méprise et foule aux pieds tout ce qui ne dépend que de la fortune, et toujours sans reproche, n'a d'estime que pour elle-même. Quant à nous, qui augmentons les maux à venir par notre crainte, et les maux actuels par notre chagrin, nous aimons mieux en accuser la nature que nous-mêmes (1).

« Ce n'est que par la philosophie que nous parviendrons à nous guérir de cette erreur, en même temps que de nos vices et de nos faiblesses. Encore enfant, nous l'avons aimée par goût et par raison, et aujourd'hui que le malheur nous a frappé, nous revenons à elle, comme on cherche le port dans la tempête. O philosophie, notre guide, par qui la vertu est enseignée et le vice détruit, que serais-je devenu, ou plutôt que fût devenue sans toi la vie des hommes? Par toi les villes sont fondées, les hommes, qui se trouvaient épars, réunis en société; les demeures se rapprochent, de nouvelles unions se resserrent; tous ont un même langage, une même écriture; c'est toi qui la première as donné des lois, fait naître les mœurs, fondé un gouvernement; et maintenant, c'est vers toi que je me réfugie : j'implore ton secours; et ce n'est plus en partie, comme jadis, mais tout entier, que je me livre à toi : car un jour employé à faire le bien, en suivant tes préceptes, nous vaut mieux qu'une immortalité coupable; et où trouver un plus ferme soutien qu'en toi, dont la raison a chassé de mon esprit la crainte de la mort et rendu à ma vie sa tranquillité?

« Et cependant, combien il s'en faut que les hommes aient pour la philosophie la reconnaissance qu'elle mérite pour tous les biens qu'ils en ont reçus! Négligée du

(1) Cic., *Tusc.*, V—1

plus grand nombre, il en est qui se plaisent à la dénigrer. » Et cela parce que, ignorants des siècles passés, ils ne voient pas que les philosophes ont été les précepteurs du genre humain; rien n'est plus ancien que la philosophie, le nom seul est moderne.

Héraclite, disciple de Platon, rapporte que Léon, roi des Phliasiens, étant venu à Phliunte, où se trouvait Pythagore, ils eurent ensemble une conversation dans laquelle Pythagore parla avec tant de savoir et d'éloquence, que le prince, émerveillé de sa raison et de sa parole, lui demanda quelle était la profession qu'il exerçait de préférence; mais que Pythagore lui avait répondu qu'il était philosophe; qu'alors, surpris de la nouveauté de ce mot, Léon aurait ajouté : Et que sont les philosophes? A quoi Pythagore aurait fait cette réponse : « Il en est de la vie des hommes comme de ces jeux dont la célébration attire la Grèce entière. Les uns y tiennent boutique, et ne songent qu'à leur profit; les autres y payent de leur personne, et cherchent la gloire; d'autres se contentent de voir les jeux, et ceux-ci ne sont pas les pires (1). » Ainsi, dans le monde, les uns ne travaillent que pour la gloire, d'autres pour l'argent; quelques-uns, et en petit nombre, méprisant tout le reste, n'ont d'ardeur que pour l'intelligence des choses : on les appelle philosophes, amis de la sagesse; et si dans les jeux publics il est plus noble d'y rester oisif, spectateur désintéressé, ne faut-il pas regarder l'étude et la connaissance des choses comme la plus belle des occupations? (2)

« Or, Socrate est le premier qui ait fait descendre la

(1) Traduit par Rousseau, *Émile*.
(2) Cic., *Tusc.*, V—2.

philosophie du ciel, où elle s'égarait, pour la faire habiter nos cités, l'introduire jusque dans nos maisons, l'obliger à traiter de la vie, des biens et des maux. Mais Platon, ayant recueilli les discours de son maître, crut, en les publiant, devoir faire ressortir la souplesse, la variété, la grandeur de son génie ; et de là se formèrent différentes sectes de philosophes. Quant à nous, approuvant l'école de Socrate, nous avons toujours pratiqué sa méthode : je veux dire que, dissimulant notre opinion, et appliqué seulement à retirer les autres de l'erreur, nous n'avons cherché dans toutes nos discussions qu'à exprimer ce qui nous a paru le plus vraisemblable (1). »

Cela posé, et revenant à notre principe, que la vertu suffit au bonheur, « ne faut-il pas regarder comme très-misérable celui qui, dévoré de passions, ne désire qu'avec fureur, et dont la soif inextinguible s'accroît à mesure qu'il s'efforce de l'éteindre ; et celui qui, toujours rempli de contentement, présomptueux, s'abandonne aux transports d'une joie folle, imprudente, n'est-il pas d'autant plus digne de pitié qu'il se croit plus heureux ? De sorte que, si le malheur est le partage de tous les hommes qu'aveugle la passion, on ne peut, au contraire, s'empêcher de regarder comme heureux celui que nulle crainte ne poursuit, que nul chagrin ne tourmente, nul désir n'enflamme, nul vain plaisir ne consume dans la mollesse. Car, si pour la mer on juge de sa tranquillité lorsque pas un souffle de l'air ne vient à rider sa surface, l'âme est dite en repos, quand elle n'enferme en elle-même aucune passion qui puisse la troubler. Si donc il était possible de prévoir, de supporter, sans effroi ni abattement, la rigueur du sort, l'injustice des hommes;

(1) Cic., *Tusc.*, V—4.

de n'éprouver ni désirs véhéments ni transports d'une joie excessive, qui pourrait alors concevoir un état plus fortuné? Que si tout cela est un produit de la vertu, comment lui refuser le privilége de nous rendre heureux? » Platon a dit encore : « Heureux celui qui n'attend son bonheur que de lui-même, sans que, attaché à la bonne ou à la mauvaise fortune d'autrui, il en éprouve également les vicissitudes; mais qui, modéré, prudent, ferme, ne se trouble ni dans la prospérité ni dans l'infortune :

« Neque enim lætabitur unquam, nec mœrebit nimis,
« Quod semper in se ipso omnem spem reponet sui (1)! »

« De ces belles paroles de Platon, comme d'une source féconde et sacrée, découlera tout mon discours.

« Premièrement, qui ne voit combien, à partir des animaux jusqu'aux plantes, la nature a voulu que ses productions fussent parfaites. C'est ainsi que parmi les arbres, les vignes, les végétaux moins élevés, et ceux qui couvrent la terre, les uns conservent leur feuillage toujours vert, d'autres en sont dépouillés par le froid, mais *verno tempore tepefacta frondescunt*. Et cela par l'effet d'une force intérieure qui les développe, et qui aussi, enfermée dans la semence, donne à ce qu'elle produit et les fleurs et les fruits; en sorte que, rien ne s'opposant à leurs progrès, tous arrivent à la perfection. Et cette force de la nature est encore plus apparente chez les animaux, qu'elle a doués de sentiment, car chacun d'eux a été produit pour l'élément qu'il devait habiter, et, toujours fidèle à son instinct, qui lui prescrit sa ma-

(1) Cic., *Tusc.*, V—6.

nière de vivre, ne s'écarte jamais des lois de sa nature. Et puisque tous les animaux conservent entre eux une différence opposée par la nature à la confusion des espèces, c'est en l'homme surtout qu'elle doit se montrer. Son esprit, en effet, n'est qu'une émanation de la Divinité, et par ainsi ne peut être rapporté qu'à son modèle ; si donc il est cultivé de manière à ce que l'erreur ne vienne jamais entraver son action, *fit perfecta mens, id est, absoluta ratio, quod est idem virtus.* Et s'il est vrai qu'il ne manque rien au bonheur de celui dont la nature est arrivée à la perfection, *idque virtutis est proprium*, n'est-il pas évident que tous les hommes qui possèdent la vertu sont heureux, et ce principe est celui de Brutus, d'Aristote, de Xénocrate, de Speusippe et de Polémon (1). »

« Mais, afin de ne pas en étayer la démonstration par de simples raisonnements, essayons d'en apporter une preuve encore plus saisissante, et par qui nous soyons davantage excités à augmenter en nous le savoir, l'intelligence. Or, pour cela, qu'il nous suffise de prendre en exemple un homme supérieur par la science et le talent, et que notre imagination, ou la pensée, se complaise à orner ce modèle. Que d'abord son esprit ait de la pénétration ; car la vertu se rencontre difficilement dans une âme engourdie, et partant, que le désir de connaître la vérité l'aiguillonne. — Alors, les trois parties dont la science est formée se trouvant en lui confondues, à la connaissance et à l'explication des secrets ou des merveilles de la nature il joindra le sentiment des biens et des maux, ainsi que l'art de les discerner ; puis enfin le talent de juger des conséquences, vraies ou fausses, d'où

(1) Cic., *Tusc.*, V—13.

procèdent l'habileté de la discussion et la vérité du jugement (1).—Or, un esprit que ces réflexions n'abandonnent ni le jour ni la nuit arrive bientôt à la connaissance de soi-même, recommandée par l'oracle d'Apollon, et, sentant que son âme est unie à celle de Dieu, il trouve en elle une source intarissable de félicités. De plus, en méditant sur la nature et la puissance des dieux, il éprouve le désir d'être comme eux immortel. De là son indifférence pour tout ce qui n'appartient qu'à ce monde, et aussi l'amour de la vertu, qui se développe et se répand en lui, la connaissance des biens et des maux, du principe de nos devoirs, du genre de vie qu'il nous faut préférer; et enfin à ces recherches il trouve pour conclusion ce que nous avons eu l'intention de prouver : je veux dire que la vertu est suffisante pour le bonheur. Vient ensuite la troisième partie de la philosophie, ou l'art du raisonnement, qui embrasse et comprend toute la recherche de la vérité ; c'est lui qui donne à chaque chose sa définition, distingue les genres, rapproche les conséquences du principe, en tire une conclusion certaine, discerne le vrai du faux, et son avantage n'est pas seulement de régler nos jugements, mais il fournit encore au sage un délassement digne de lui. — Tel est son loisir. Maintenant, qu'il passe au gouvernement de l'État. Qui pourra s'y montrer plus habile que celui dont la prudence étudie et fait connaître aux citoyens leurs intérêts, et pour qui la justice n'est que désintéressement, sans compter toutes les autres vertus dont son âme est douée ; puis, enfin, appréciez l'avantage qu'il trouve dans ses amis, soit qu'il leur demande un conseil, une protection, ou qu'il n'entretienne et partage

(1) Cic., *Tusc.*, V—24.

leur société que pour l'agrément de la vie ; et convenez qu'il n'est pas d'existence aussi heureuse, plus comblée de joies, moins exposée aux revers de la fortune. Que si la jouissance de ces biens de l'âme, de ces vertus, est ce qui fait le bonheur, si elle appartient nécessairement aux sages, il faut bien admettre que tous sont heureux (1). »

(1) Cic., *Tusc.*, V—25.

POLITIQUE.

I.

Du gouvernement considéré dans son principe, dans sa pureté et dans sa corruption, dans ses divisions, dans ses révolutions.

En commençant la première partie de cette étude sur Cicéron, nous avons reconnu que l'ancienne philosophie se partageait en trois classes principales : la prêmière comprenant tout ce qui est du ressort de la physique et a pour objet l'explication de la nature ; la seconde s'appliquant à connaître l'homme, tout ce qui se rattache à la morale, à la conduite de la vie ; la troisième, enfin, n'ayant qu'un but, l'art de découvrir et d'enseigner la vérité. Il résulte encore de nos recherches que Cicéron, admirateur passionné de Platon et de Socrate, a eu principalement en vue les progrès de la morale, soit qu'il regardât l'étude de la nature comme vaine ou stérile, l'homme, en aucune façon, ne pouvant influer sur les lois qui régissent le monde ; soit que dans sa pensée l'art de vivre, ou la science des moyens qui tendent le plus à nous rendre heureux, fût la seule dont un être raisonnable dût se préoccuper.

Cela posé, le bonheur peut être considéré sous deux points de vue. Appliqué à l'individu, ou à l'homme privé, il ne s'obtient que par la connaissance de sa nature ou de ses facultés, de son être aussi bien que des choses qui lui sont convenables, et c'est à les discerner, à les proposer comme fin ou principe à l'activité de nos puissances, que consiste la morale. D'un autre côté, la vie commune ou de société, devenant pour l'homme une cause de nouveaux besoins, en même temps qu'elle développe en lui de nouvelles facultés, fait dépendre le bonheur d'autres conditions, qui, pour se rattacher à la morale, n'en sont pas moins l'objet d'une seconde science, qu'on est convenu d'appeler Politique. De façon que si le moraliste a pour objet le bonheur de l'individu, le publiciste ne doit se proposer que celui de l'État; et ainsi il y a cette différence, entre la morale et la politique, que les prescriptions de l'une se rapportent spécialement à l'homme en lui-même, indépendant, cherchant une règle, un principe à ses actions, à ses idées, en vue de son intérêt ou de son bonheur personnel; au lieu que la politique, considérant l'homme associé, a surtout pour mission d'étudier et de fixer les rapports qui tendent le plus au bien ou à l'intérêt social.

Il suit de là que, la morale et la politique ayant l'une et l'autre pour fin dernière le bonheur, et le bonheur, dans l'homme et dans l'État, ne pouvant résulter que du rapport des facultés aux besoins, ou, autrement, de la puissance humaine aux nécessités de la vie, toute la science du moraliste, comme celle du publiciste, repose sur la connaissance de l'homme; la politique n'est réellement qu'une conséquence de la morale, et les idées de conservation, de prudence et de sagesse, que la raison a proclamées devoir être la règle de l'homme, ap-

pliquées à la société et aux membres qui en font partie, sont également le principe d'où émanent l'autorité souveraine et la direction qu'il convient de donner à l'activité de l'État.

Cela étant ainsi, nous connaissons la Morale de Cicéron, voyons maintenant la Politique.

Il n'en est point des livres où Cicéron a traité de l'homme comme de ceux où il a parlé de l'État. Mutilés et tronqués par le temps, par les copistes, ces derniers, je veux dire la République et les Lois, ne sont pour nous que des fragments, fragments, il est vrai, précieux, comme débris d'une œuvre accomplie, expression du génie, du savoir et de l'expérience; mais, dépourvus de l'harmonie, d'enchaînement, ils n'ont rien de ce qui fait la beauté, l'utilité d'un système, conçu fortement, et soutenu de tous les artifices que peut fournir l'art de la parole et de la démonstration. Or, tel était, au jugement de Cicéron, son traité de la République, ouvrage d'une entreprise longue et difficile : *spissum sane opus, et operosum*, écrivait-il à son frère Quintus, et, plus tard, ayant terminé les deux premiers livres, il ajoute : « Vous me demandez ce que j'ai fait à l'égard de ce traité que j'ai commencé lors de mon séjour à Cumes ; je n'ai cessé et ne cesse encore de m'en occuper. Mais ce n'est pas sans avoir changé plus d'une fois d'opinion sur l'ordre qui lui convient. Ainsi, j'en avais fait deux livres, où je supposais que, pendant les neuf jours de fêtes célébrées sous le consulat de Tuditanus et d'Aquilius, Scipion l'Africain, peu de temps avant sa mort, s'entretenait avec Lælius, Philus, Manlius, Tubéron et les deux gendres de Lælius, Scævola. L'entretien, divisé en neuf jour[illegible]res, avait pour sujet : De la meilleure [illegible]ment et du meilleur ci-

toyen. Certes la discussion était substantielle, et la dignité des personnages donnait encore du poids à leur opinion ; mais à Tusculum, m'étant fait lire ces deux livres en la présence de Salluste, ce dernier me fit observer que je pouvais donner à ce dialogue une plus grande autorité, en y prenant moi-même la parole, alors surtout que, n'étant point un Héraclide de Pont, mais un consulaire, j'avais été mêlé aux intérêts les plus graves de la république ; que tout ce que j'attribuerais à des hommes si anciens paraîtrait une fiction ; que, dans mes livres sur l'art oratoire, j'avais eu raison de ne pas faire moi-même la théorie de l'éloquence, et d'en remettre l'exposition à des hommes que j'avais connus ; qu'enfin, Aristote, dans ses écrits sur le gouvernement modèle et l'homme d'État, parle en son propre nom. Touché de ces raisons, je m'y suis rendu d'autant plus volontiers que mon premier plan m'éloignait des plus grandes révolutions de Rome, les personnages que je mettais en scène n'ayant pu, à l'époque où ils vivaient, en être les témoins. Il est vrai que cela même, dans le principe, avait été ma raison déterminante. Je craignais de froisser quelques personnes si j'arrivais jusqu'à notre époque. J'éviterai maintenant cet écueil, et n'aurai que vous pour interlocuteur. Toutefois, de retour à Rome, je vous enverrai ce que j'avais fait, et vous reconnaîtrez, j'en suis sûr, que ce n'est point sans quelque regret que j'ai dû y renoncer (1). »

On le voit : Cicéron avait la conscience de sa force et de son œuvre. Homme d'État, écrivain, orateur, philosophe, unissant à la pratique des affaires et à la connaissance des hommes un talent d'exposition qui de son

(1) Cic., *Epistolæ ad Quintum*, III—5.

temps ne souffrait point de rival, et que depuis personne n'a égalé, tout lui faisait un devoir (1) de concentrer en un foyer éclatant de lumière les principes que l'expérience des siècles avait reconnus les plus essentiels pour la conservation des nations; car si parmi les Grecs il s'était rencontré des génies supérieurs dans la politique et dans la morale, et dont les écrits seront à jamais les délices des hommes qui pensent, il n'en est pas moins vrai qu'antérieurement à Cicéron les lettres latines, au dire de Lælius, s'étaient enrichies d'autres productions, moins restreintes et moins spéculatives, et d'une application plus directe à la conduite de l'homme comme à celle de l'État.

Tout cela nous explique pourquoi, disciple enthousiaste de Platon, et après avoir épuisé les formules de la louange en l'honneur de son maître, Cicéron ne craint pas d'avouer l'insuffisance de ses livres de politique pour la pratique du gouvernement, et d'autre part, comme de tous les philosophes romains lui seul réunit le double avantage d'avoir marqué dans l'administration de la république par de grandes actions et par les discussions du Forum, en même temps que, par l'étude et la réflexion, de posséder une certaine habileté à comprendre, à expliquer les intérêts de l'État, qui mieux que lui serait en droit de composer un nouveau traité de politique, alors surtout que parmi ses devanciers les uns, puissants par l'éloquence, n'ont laissé aucune trace de leur gouvernement, et d'autres, remplis de sagacité dans les affaires, n'ont eu aucun talent pour la parole?

Voilà ce que Cicéron pensait de lui-même, et quelles

(1) « Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates condere novas, aut conservare jam conditas. » — Cic., *de Republica*, I.

sont les raisons qui l'avaient porté à compléter l'œuvre de Platon et d'Aristote. Il est vrai que, peu satisfait de leurs préceptes, il hésite encore à leur préférer les siens (1); et ce n'est que par l'autorité du temps qu'il essaye de combattre celle du génie. Ainsi, voulant expliquer la constitution de Rome, Scipion commence par une pensée du vieux Caton, « de cet homme qui, vous le savez (2), eut toute ma tendresse, toute mon admiration; que mon penchant, secondant les intentions de notre père à l'un et à l'autre, me fit choisir pour modèle, dès ma plus tendre jeunesse; dont l'entretien ne pouvait me lasser, tant il était versé dans la connaissance de la république, qu'il avait sagement et longtemps servie, en paix comme en guerre; tant je trouvais de mesure en ses paroles, d'enjouement à sa gravité; tant il avait de zèle pour s'éclairer et pour instruire; tant sa vie entière s'accordait avec ses discours. Il aimait à répéter que si notre État, par son organisation, l'emportait sur les autres cités, la raison en était que chacune d'elles ne devait le plus souvent ses lois et ses règlements qu'à un seul législateur : ainsi, la Crète à Minos, Lacédémone à Lycurgue; Athènes, qui avait changé tant de fois de constitution, à Thésée, à Dracon, à Solon, à Clisthène et à beaucoup d'autres; puis enfin, affaiblie et presque détruite, à Démétrius de Phalère, homme rempli de science : au lieu que notre république n'était point l'œuvre du génie d'un seul, mais de plusieurs, non plus que de la vie d'un homme, mais de la succession des siècles et des générations. C'est qu'en

(1) « Sed neque his contentus sum quæ de ista consultatione scripta nobis summi ex Græcia sapientissimique homines reliquerunt, neque ea quæ mihi videntur anteferre illis audeo. » — Cic., *de Rep.*, I.

(2) Scipion s'adresse à Tubéron, à Lælius, etc.

effet, ajoutait Caton, il n'y a eu encore personne dont le génie fût assez puissant pour tout embrasser, et l'intelligence départie à chacun, fût-elle concentrée en un seul homme, il lui serait encore impossible de tout prévoir, faute de temps et d'expérience. Ainsi donc, à l'exemple de Caton, et pour me servir d'une expression qui lui était familière, je vais redire les commencements du peuple romain. J'arriverai plus facilement au but que je me suis proposé, en vous montrant notre république à sa naissance, puis se développant dans sa jeunesse, et enfin parvenue à sa force et à sa virilité, que si, comme Socrate et Platon, je n'avais raisonné que sur un État imaginaire (1). »

Il résulte de ces paroles qu'il n'en était point de la république de Cicéron comme de celle de Platon. L'une, conçue et formulée par un génie admirable, il est vrai, de force et d'imagination, mais étrangère aux nécessités du gouvernement, peut être regardée comme le type idéal de la justice, ou d'un État parfait; et l'autre, au contraire, s'étayant de l'observation et de la connaissance des faits historiques, s'appliquant surtout à la constitution de Rome, dont elle était, autant qu'il est permis de le supposer, le commentaire, devait nécessairement tendre plus à la pratique qu'à la spéculation; je veux dire, non point retracer à la pensée une harmonie sociale impossible, mais discuter les principes d'où ressortent les gouvernements, en même temps que préciser les conditions de bien-être, de force et de grandeur pour l'État, et par ainsi indiquer les institutions les plus en rapport avec la nature de l'homme, les plus capables de refréner ses vices, d'exalter sa vertu.

(1) Cic., *de Republica*, II—1.

Il est inutile de rappeler ici les divers jugements qu'on a portés de la République. Nous savons qu'elle était l'œuvre chérie de Cicéron, le fondement sur lequel devait reposer sa double gloire de penseur et d'écrivain; ajoutons seulement que, malgré la patience infatigable d'un illustre érudit à secouer la poussière dont le temps a noirci tant de feuillets précieux, malgré l'ingénieuse et savante analyse dont M. Le Clerc a fait précéder sa traduction des fragments retrouvés, la pensée entière de Cicéron n'en est pas moins perdue. Et encore que ses principes de politique, disséminés dans ses divers ouvrages, et recueillis avec un soin religieux, forment un ensemble de préceptes dont les gouvernants à notre époque pourraient tirer d'utiles enseignements, la philosophie en est toujours à regretter une des œuvres les plus parfaites de l'esprit humain. Quant à nous, quelque respect que nous inspirent les écrits de Cicéron, nous n'essayerons pas de reproduire ce qui nous reste de la République et des Lois; mais, suivant à l'égard de la Politique la méthode que nous avons appliquée à la Morale, tous nos efforts tendront principalement à faire connaître, par des fragments choisis, ce qu'à l'imagination, à la force, à la grandeur de Platon, Cicéron avait su ajouter de simplicité, de netteté, de précision. Que si nous voulons arrêter l'attention du lecteur sur les points essentiels de notre travail, nous dirons qu'il portera premièrement sur le gouvernement, considéré dans son principe, dans sa pureté et dans sa corruption, dans ses divisions, dans ses révolutions; secondement, sur le fondement du droit et de la loi, sur la raison, la justice, et enfin sur la philosophie, qui, expliquant toutes ces choses, peut en être regardée comme le principe. *Ita fit ut mater omnium bonarum artium sapientia sit,*

a cujus amore græco verbo philosophia nomen invenit, qua nihil a diis immortalibus uberius, nihil florentius, nihil præstabilius hominum vitæ datum est (1).

Après avoir abandonné son premier plan, comme il l'écrivait à son frère Quintus, Cicéron l'avait repris. Mais, au lieu de diviser le dialogue en neuf livres et en neuf journées, il avait fini par le réduire à six livres et à deux journées. La République n'est donc qu'une suite de conversations entre les personnages que nous avons déjà nommés. La scène du dialogue se trouve dans les jardins de Scipion, et c'est là qu'après une discussion soulevée par Tubéron au sujet d'un phénomène astronomique récemment observé par les savants de Rome, Lælius, que ces questions touchent moins que la politique, reproche à Tubéron d'offrir à la curiosité des jeunes gens qui les écoutent un sujet d'entretien qui ne mérite pas de fixer leur attention, ajoutant qu'il est des matières plus graves et plus dignes d'occuper leur esprit.

Tubéron. — Je le vois comme vous, Lælius; mais dites-moi, je vous prie, ce que vous entendez par ces matières plus graves.

Lælius. — Je vous le dirai volontiers; et bien que votre question à Scipion sur le phénomène astronomique me fasse pressentir votre dissentiment, je n'en déclare pas moins que nous devons surtout nous préoccuper de ce qui se passe sous nos yeux. Se peut-il, en effet, que le petit-fils de Paul-Émile, le neveu de Scipion, le membre d'une famille illustre, le citoyen d'une patrie glorieuse, s'étudie à expliquer la présence de deux soleils, et ne demande pas comment dans la même république il se trouve aujourd'hui deux sénats, et presque deux

(1) Cic., *de Legibus*, I—22.

peuples. Vous le savez, en effet, la mort de Tibérius Gracchus, et même auparavant, tous les actes de son tribunat ont divisé le peuple en deux factions. D'un autre côté, les envieux, les ennemis de Scipion, dirigés d'abord par Crassus et Appius Claudius, n'en continuent pas moins, depuis la mort de leurs premiers chefs, à former un parti contre vous dans le sénat, sous la conduite de Métellus et de Mucius; de telle sorte que le ressentiment des alliés et des Latins contre la violation des traités, l'audace révolutionnaire des triumvirs, les gens de bien attaqués dans leur fortune, tous ces malheurs, dis-je, fût-il donné à un seul homme de les prévenir, il trouverait en eux de l'empêchement. Aussi croyez-moi, jeunes gens, n'ayez aucune crainte d'un second soleil, qui ne peut exister; ou s'il existe, qu'importe, s'il n'en résulte rien de fâcheux. Et pourquoi nous inquiéter d'une chose dont la connaissance ne peut nous rendre ni plus heureux ni plus sages? Mais que le sénat et le peuple ne soient point divisés, cela est possible, cela est nécessaire; et nous voyons qu'il n'en est rien, et nous savons que, si cela était, notre vie en serait tout à la fois meilleure et plus heureuse (1).

— Que pensez-vous donc, Lælius, reprit alors Mucius, qu'il nous faille apprendre pour être en état de faire ce que vous demandez?

LÆLIUS. — Ce qui peut nous rendre capables de servir l'État. C'est là, je crois, le don le plus précieux de la sagesse, la plus belle des occupations, comme le premier devoir de la vertu. C'est pourquoi, voulons-nous donner à notre conversation le sujet qui importe le plus à l'État, prions Scipion de nous dire quelle est, suivant

(1) Cic., *de Rep.*, I—19.

lui, la meilleure forme de gouvernement. Nous examinerons ensuite d'autres questions, et nous trouverons dans leur solution le moyen de traiter et de résoudre les difficultés qui aujourd'hui nous embarrassent (1). » Que si, voulant remonter au principe de la politique, je m'adresse à vous, Scipion, pour nous en instruire, la raison en est que « le premier citoyen de notre république est celui-là surtout qui doit parler sur la république. Ensuite je me rappelle que souvent, en présence de Polybe, vous avez traité ce sujet avec Panætius, n'oubliant de présenter à ces deux Grecs, si versés dans la politique, aucun fait, aucune preuve qui tendait à démontrer la supériorité de la constitution que nous avons reçue de nos ancêtres. Si donc en cette matière personne mieux que vous n'est préparé à la discussion, je ne crains pas de vous dire, au nom de tous, que rien ne saurait nous être plus agréable que de vous entendre exprimer votre opinion sur la république (2).

— J'en conviens, reprit Scipion, s'il est un sujet de méditation qui ait souvent et profondément exercé mon esprit, c'est celui-là même, Lælius, que vous me proposez. En effet, quand je vois un artiste éminent dans un art n'épargner ni réflexions, ni recherches, ni travaux, pour y conserver sa supériorité, moi, qui n'ai reçu de mon père et de mes ancêtres d'autre mission que celle de veiller à la défense et aux intérêts de la république, pourrais-je, sans me reconnaître inférieur à de simples ouvriers, apporter moins de zèle à la pratique du plus grand des arts qu'ils n'en montrent dans celle des plus vulgaires? D'un autre côté, peu satisfait des

(1) Cic., *de Rep.*, I—20.
(2) Cic., *de Rep.*, I—21.

écrits que les plus sages et les plus habiles d'entre les Grecs nous ont légués sur cette matière, je crains cependant de leur opposer mes opinions. Je vous prie donc instamment de m'écouter, non comme un homme étranger aux lettres grecques, et qui dans ce genre aurait le tort de les préférer aux nôtres, mais comme le fils d'un sénateur, élevé avec soin sous les yeux de son père, et qui, dès sa plus tendre jeunesse, enflammé du désir d'apprendre, a moins acquis dans les livres que par l'expérience et les leçons de sa famille (1).

PHILUS. — Je ne pense point, Scipion, que personne ait sur vous l'avantage du génie. Rien n'égale votre expérience des affaires les plus difficiles; nous savons quelle a été toujours votre passion pour l'étude; que, si la science politique, ou l'art de gouverner, a été, comme vous le dites, un sujet pour vous de méditations, je ne saurais trop remercier Lælius; car je m'attends à trouver plus de vérité dans vos paroles que les Grecs n'en ont mis dans tous les livres qu'ils nous ont laissés.

SCIPION. — C'est donner une haute idée de ce que je vais dire, et vous savez combien l'attente est dangereuse pour qui s'apprête à parler sur une grande question.

PHILUS. — Quelle que soit l'opinion qu'on se forme à l'avance de votre discours, vous la dépasserez, suivant votre usage; car lorsque Scipion traite de la république, il n'y a nullement à craindre que son éloquence l'abandonne (2).

SCIPION. — J'essayerai, autant que possible, de vous satisfaire, et, en commençant cette discussion, je me soumettrai à une règle qui me paraît essentielle dans la

(1) Cic., *de Rep.*, I—22.
(2) Cic., *de Rep.*, I—23.

recherche de la vérité, pour éviter l'erreur; je veux dire que, si l'on convient du nom de la chose qu'on examine, on doit expliquer ce que l'on entend par ce nom. Est-on d'accord sur le sens qu'on lui donne, alors il est permis d'entrer dans la discussion. Jamais, en effet, on ne parviendra à comprendre les qualités de la chose à expliquer, si auparavant on n'a bien défini le sujet de la discussion. Et puisque nous traitons de la république, voyons d'abord ce que ce mot signifie.

Lælius ayant approuvé ces paroles de Scipion, celui-ci continua :

— Ne croyez point, Lælius, que, suivant l'usage de ceux qui ont coutume de parler sur ces matières, voulant traiter d'une chose si évidente et si connue, je remonte à l'union de l'homme et de la femme, puis à la famille et aux alliances, pour dire ce que l'on entend par tous ces mots, et les différentes opinions qu'on s'est formées de la chose qu'ils signifient. Non, je m'adresse à des hommes instruits, et qui ont servi avec honneur, en paix comme en guerre, une illustre république; je ne m'exposerai pas à donner une explication qui pourrait être moins claire que la chose à expliquer. Je ne suis point un maître qui s'oblige à tout enseigner, et je ne m'engage nullement à ne rien omettre dans cet entretien.

Lælius. — Ce genre de discussion est celui-là même que j'attends de vous (1).

— Il est donc convenu, reprit Scipion, que la république est la chose du peuple, comme aussi le peuple n'est point une réunion d'hommes assemblés au hasard, mais une association générale, formée par des droits et des intérêts communs. A l'égard de la cause qui la pre-

(1) Cic., *de Rep.*, I—24.

mière a porté les hommes à se réunir, elle est moins dans le sentiment de leur faiblesse que dans celui d'une bienveillance naturelle (1).

Ces associations, formées ainsi naturellement, choisirent d'abord un lieu commode pour y fixer leur demeure ; puis, l'ayant fortifié de tout ce que le travail peut ajouter à la nature, on appela du nom de forteresse ou de ville cette réunion d'habitations entremêlées de temples et de places publiques. Cela étant, tout peuple, ou toute réunion d'hommes telle que je l'ai indiquée, toute cité, ou, autrement, toute constitution d'un peuple, toute république, qui, vous le savez, est la chose du peuple, enfin, toute société, pour être durable, ne saurait se passer d'une autorité qui la dirige. Or, le premier devoir de cette autorité est de toujours se rapporter au principe de l'association. Du reste, on peut la confier à un seul, ou à quelques hommes choisis, ou à la multitude, à tous les citoyens. Lorsque la direction générale de la cité appartient à un seul, celle-ci prend le nom de monarchie, et son maître celui de roi. Que si le pouvoir est entre les mains d'un petit nombre de magistrats, on est convenu d'appeler cette forme de gouvernement aristocratie. Enfin, la cité est dite populaire, — c'est le nom qu'on lui donne, — lorsque le peuple est maître de tout. Maintenant, quel que soit des trois gouvernements celui qu'on ait préféré, tant qu'il reste fidèle à cette loi, que nous avons reconnue être le premier nœud de la société, sans être parfait, ni selon moi le meilleur, on peut dire cependant qu'il est supportable, et il est permis d'hésiter sur le choix. En effet, un roi juste et éclairé, des magistrats nommés entre les premiers citoyens, le

(1) Cic., *de Rep.*, I—25.

peuple lui-même, quoique son autorité soit la plus mauvaise, tous ces gouvernements, dis-je, exempts d'iniquité ou de passions, offrent encore à l'État quelques garanties de durée (1).

Toutefois, il faut reconnaître que dans la monarchie la généralité des citoyens n'a pas assez d'égalité et d'autorité. Dans l'aristocratie, le peuple étant exclu de toute délibération, c'est à peine si on doit le considérer comme libre. Et lorsque tous les pouvoirs résident dans la multitude, fût-elle juste et modérée, cette égalité absolue, qui ne souffre aucune distinction, n'en serait pas moins inique (2).

Je ne considère ici ces trois gouvernements que dans leur pureté, exempts de mélange ou de corruption, et conformes à leur principe. Or, outre les vices de ces formes politiques, et qui sont inhérents à leur constitution, il en est d'autres où elles inclinent naturellement; car il n'est point de gouvernement qui, par une pente insensible et nécessaire, ne tende à exagérer son principe ou à se corrompre (3). Et on ne peut s'empêcher d'admirer cet enchaînement et ce retour des mêmes révolutions. C'est à les connaître que s'applique la science de l'homme d'État. Mais il n'appartient qu'à un grand citoyen, et en cela même je dirai qu'il se rapproche de la Divinité, gouvernant la république, de pressentir les mouvements qui précipitent sa marche, de la retenir et diriger à son gré. — Je crois donc qu'il existe un quatrième gouvernement qui, formé du mélange des trois premiers, mérite de leur être préféré (4).

(1) Cic., *de Rep.*, I—26.
(2) Cic., *de Rep.*, I—27.
(3) Cic., *de Rep.*, I—28.
(4) Cic., *de Rep.*, I—29.

LÆLIUS. — Je sais combien vous tenez à cette opinion. Je vous l'ai entendu souvent exprimer. Cependant, si cela ne vous contrarie pas, je vous prie de nous dire quel est celui des trois premiers gouvernements qui vous paraît mériter la préférence.

SCIPION. — Le caractère de chaque république est toujours conforme à l'esprit ou à la volonté de celui qui la gouverne. Ainsi, un État dans lequel tout pouvoir est au peuple est le vrai séjour de la liberté, la liberté, le plus doux des biens, et qui ne peut exister sans égalité. Or, où se trouve l'égalité? Je ne dirai point dans la monarchie, où se montre avec évidence la servitude, non plus que dans ces États où les citoyens ne sont libres que de nom. En effet, ils ont droit de suffrage : ce sont eux qui nomment aux gouvernements, c'est à eux qu'on s'adresse pour solliciter des magistratures ; mais en tout cela ils ne font que céder ce qu'ils seraient obligés de donner, privés eux-mêmes de ce qu'on leur demande, car ils n'ont aucune autorité, aucun droit de délibérer sur les affaires publiques, de siéger dans les tribunaux, réservés au privilége de la naissance ou de la fortune (1). Que si, au contraire, le peuple se maintient dans l'exercice de ses droits, rien n'égale, au dire de ses partisans, sa grandeur, sa liberté, son bien-être. Il est l'arbitre des lois, des jugements, de la guerre, de la paix, des traités, de l'existence et de la fortune de chacun, de tout ce qui fait la république, la chose du peuple. Aussi, disent-ils, on voit la démocratie succéder à la monarchie ou à l'aristocratie, jamais une nation libre se soumettre à l'autorité d'un roi ou à celle des grands. D'un autre côté, les excès d'un peuple libre ne doivent point faire

(1) Cic., *de Rep*, I—30.

condamner d'une manière absolue l'état populaire, rien n'étant plus fort ni plus stable qu'un peuple uni, dont toute l'activité se rapporte à la sûreté et à la liberté publiques. Et si la différence et l'opposition des intérêts sont ce qui produit la discorde, où trouver plus d'union que dans une république, où l'intérêt de tous est celui de chacun? De là vient que sous le règne des grands on rencontre si peu de stabilité, encore moins sous un roi, comme dit Ennius :

Nulla regni sancta societas, nec fides est.

Enfin, la loi étant le lien de la société civile, et le droit qu'elle donne étant égal pour tous, sur quel droit peut reposer la société, si la condition des citoyens n'est point égale? Car si on ne veut point admettre l'égalité des fortunes, si toutes les intelligences ne peuvent être égales, certainement tous les citoyens d'une même république doivent posséder des droits égaux. Qu'est-ce, en effet, que la cité, sinon une communauté de droits (1)?

A ces raisons en faveur de la démocratie les partisans de l'aristocratie répondent :

« Si un peuple a le droit de choisir ses gouvernants, il est impossible que, voulant se conserver, il ne choisisse les meilleurs. Comment, en effet, ne pas admettre que de leur conseil dépend le salut des États, lorsque la nature a voulu que non-seulement les hommes doués d'une force et d'un génie supérieurs commandassent aux faibles, mais encore que les faiblesses obéissent volontairement aux plus forts? Cependant le vulgaire, par une fausse opinion, a suffi à détruire cette autorité naturelle, alors que, méconnaissant la vertu, qu'il est peut-être

(1) Cic., *de Rep.*, I—31.

aussi difficile de discerner et d'apprécier que de pratiquer, il a considéré comme meilleurs les riches, les nobles et les puissants. Lorsque, par un effet de cette erreur, la fortune, à l'exclusion de la vertu, a rendu la minorité souveraine, aussitôt les riches s'attribuent le monopole de l'honnêteté et n'en possèdent que le nom. Car si la sagesse et la modération ne président à l'emploi de la richesse comme à l'exercice du pouvoir, vous ne trouvez en eux que honte et despotisme, et rien n'est plus triste à voir qu'un État où les plus riches passent pour les plus honnêtes. Au contraire, quoi de plus beau sous le ciel qu'une république où règne la vertu, lorsque celui qui commande aux autres n'obéit lui-même à aucune passion; lorsque, le premier, il met en pratique les leçons ou les conseils qu'il donne à chacun; lorsqu'il n'impose au peuple aucune loi qu'il ne s'y soumette; lorsque sa vie entière est comme un modèle offert à ses concitoyens? Que si un seul était capable de coordonner toutes choses, le gouvernement de plusieurs serait inutile. Si tous pouvaient remarquer le bien et le pratiquer, aucun ne songerait à choisir les plus honnêtes. La difficulté de tout juger a fait passer du gouvernement d'un roi à celui des meilleurs, et l'ignorance et la fougue du peuple, de la multitude au petit nombre. Ainsi, entre l'insuffisance d'un seul et l'emportement de la foule, l'aristocratie tient le milieu, et rien n'est plus modéré que son gouvernement. Aussi pendant qu'elle règne le peuple ne saurait manquer d'être heureux, exempt de soins et d'inquiétude, jouissant d'un loisir inconnu à ceux qui le dirigent; ceux-ci n'épargnant ni veilles ni travaux pour éviter le reproche de négliger ses intérêts. A l'égard de cette prétendue égalité de droits observée par les peuples libres, elle est impossible; car les na-

tions les plus libres ont beau avoir secoué toute espèce de frein et d'autorité, elles n'en conservent pas moins entre les citoyens quelque distinction, et l'on trouve encore parmi elles une différence de rang ou de fortune ; rien n'étant plus inique que cette égalité absolue. Car vouloir passer sous le même niveau et les grands et cette populace qui forme le fond de toute république, serait la plus injuste des égalités. Or, cela ne peut arriver dans l'aristocratie. Et si à ces raisons vous en ajoutez quelques autres du même genre, vous aurez à peu près ce qu'on peut dire en faveur de ce gouvernement (1). »

En ce qui concerne la royauté, vous savez que, par l'insolence et la cruauté de Tarquin, le peuple en est venu à détester jusqu'au nom de roi!

LÆLIUS. — Je le sais.

SCIPION. — Vous savez également de quels excès de liberté sa chute fut accompagnée. Exils des honnêtes gens, pillage de leurs propriétés, consuls annuels, faisceaux abaissés devant le peuple, droit d'appel dans toutes les causes, retraite du peuple, tout se faisait alors en vue de le rendre souverain.

LÆLIUS. — Cela est arrivé comme vous le dites.

— Oui, reprit Scipion ; mais on avait la paix, et on était en sûreté. Et alors il est permis de se livrer à quelques écarts, comme on fait sur un vaisseau ou dans une maladie légère, lorsqu'on n'a rien à craindre. Mais, de même que le passager et le malade, aussitôt que la mer commence à se soulever et la maladie à s'aggraver, s'empressent de recourir à l'habileté d'un seul homme, de même notre nation en paix et dans ses murs est souveraine, résiste à ses magistrats, les accuse, les dénonce, fait appel de leurs jugements ; mais en guerre elle leur

(1) Cic., *de Rep.*, I—34.

obéit comme à un roi, et toute passion est sacrifiée au besoin de se défendre. Nos ancêtres ont fait plus : dans les guerres importantes ils ont voulu qu'un seul homme commandât sans contrôle, et son nom même indique l'étendue de son pouvoir : il s'appelle dictateur. Mais dans nos livres vous avez vu, Lælius, qu'on le nomme maître du peuple.

LÆLIUS. — J'en conviens.

SCIPION. — Reconnaissez donc la sagesse de nos pères (1), et admirez surtout, avec la douleur qu'ils témoignèrent à la mort de Romulus, la vénération qu'ils ont conservée pour sa mémoire.

Tu produxisti nos inter luminis oras.

Ainsi, pour eux la vie, l'honneur, la gloire, étaient des biens qu'ils devaient à la justice d'un roi, et cette opinion se fût conservée parmi leurs descendants si les rois eussent conservé les mêmes vertus. Mais vous savez que l'injustice d'un seul d'entre eux suffit à renverser cette forme de gouvernement.

LÆLIUS. — Je le sais, en effet, et je suis impatient de suivre le cours de ces révolutions dans notre république, comme dans celles des autres peuples (2).

SCIPION. — Vous avez raison, et mon intention est bien aussi de vous en parler, lorsque je vous aurai dit mon opinion sur la meilleure des républiques, qui, du reste, me paraît avoir moins que les autres à redouter ces changements. Or, voici le premier qui arrive nécessairement dans la royauté. Dès que le roi a commencé

(1) Cic., *de Rep.*, I—40.

(2) Cic., *de Rep.*, I—41.

d'être injuste, ce gouvernement n'existe plus, et fait place à la tyrannie, le pire de tous, et le plus rapproché du meilleur (1). Or, si de la royauté naît la tyrannie, la tyrannie à son tour est détruite par les grands ou par le peuple. Le premier cas donne lieu à l'aristocratie, le second à la démocratie. Que si le peuple a renversé la royauté ou l'aristocratie, rien ne peut le contenir, et alors on voit ce que Platon a si bien décrit. Peut-être qu'il me sera difficile de le traduire, cependant je vais l'essayer :

« Lorsque le peuple, brûlant toujours d'une soif insatiable de liberté, et servi par de mauvais échansons, l'aspire entière et sans mélange, alors, si les magistrats et les grands, manquant de docilité ou de complaisance, refusent de la lui verser à pleines coupes, il les poursuit, les dénonce, les accuse, et les appelle rois ou tyrans. »

Je pense que vous savez tout cela.

LÆLIUS. — Oui, parfaitement.

SCIPION. — Je poursuis : « Êtes-vous resté dans un état d'obéissance envers le gouvernement, le peuple vous insulte. Vous êtes un lâche qui se complaît dans la servitude. Quant aux magistrats qui ne veulent point se distinguer des particuliers, et aux particuliers qui s'étudient à effacer toute différence entre eux et les magistrats, on ne saurait trop les louer, les combler d'honneurs. D'où la conséquence nécessaire que, dans une pareille république, tout respire la liberté. La famille elle-même y manque d'autorité, et le mal se fait sentir jusque dans les animaux. Le père craint son fils, le fils n'a aucune déférence pour son père, aucun égard ; sa liberté en souffrirait. L'étranger devient l'égal du citoyen.

(1) Cic., *de Rep.*, I—42.

Le maître redoute ses disciples, il les flatte, et les disciples se moquent de leur maître. Les jeunes gens simulent la gravité des vieillards, et ceux-ci la légèreté des jeunes gens, craignant de leur être odieux ou importuns. Il n'y a pas jusqu'aux esclaves qui ne se ressentent de cette liberté. Les femmes ont les mêmes droits que leurs maris. Enfin, le dirai-je? les chiens, les chevaux y jouissent d'une si grande liberté, les ânes vous heurtent si librement, qu'on s'empresse à leur livrer passage. Aussi, au dire de Platon, cette licence infinie a pour dernier résultat de rendre les citoyens si inquiets, si impatients de toute retenue, que, pour peu qu'on leur fasse sentir d'autorité, ils s'irritent, ne peuvent la supporter : et c'est ainsi que, d'abord méprisant les lois, ils finissent par n'admettre aucune espèce de règle (1). »

LÆLIUS. — On ne saurait mieux rendre les idées de Platon.

SCIPION. — Je reprends la suite de mon discours. De cette licence effrénée, qui pour ces derniers est la vraie liberté, Platon fait sortir le tyran, comme l'arbre naît de sa racine. Car si les grands, par un abus de leur autorité, détruisent leur puissance, le peuple, par un excès de liberté, tombe dans la servitude. De même pour les températures, dans les orages, dans la végétation, ou dans les corps animés, tout ce qui est extrême touche à l'extrême opposé, et cela a lieu surtout dans les républiques, où une liberté excessive dans le peuple ne tarde pas à faire place à une servitude extrême. En effet, du milieu de ce peuple indompté, ou plutôt farouche, il arrive le plus souvent que, pour résister aux grands, déjà vaincus et chassés de la ville, on choisit

(1) Cic., *de Rep.*, I—43.

un chef audacieux, impur, persécuteur insolent des citoyens qui ont le plus mérité de la patrie, prodigue envers le peuple de son bien et de la fortune d'autrui; et comme il y aurait danger pour sa personne à rester simple citoyen, on lui confère un commandement qui lui est continué; et à l'exemple de Pisistrate, à Athènes, il est entouré d'une garde. Enfin, le pouvoir du tyran se retourne contre ceux-là même qui l'ont élevé. Que s'il est renversé par les gens de bien, la cité renaît; par une faction, il se forme alors de nouveaux tyrans; et la même chose arrive aussi quelquefois sous le règne des meilleurs, lorsqu'une passion les a détournés de la justice. En sorte que, pareille à une balle qu'une main renvoie à l'autre main, la république passe des rois aux tyrans, des tyrans aux grands, ou au peuple, et de ces derniers aux factions, et encore aux tyrans, sans que jamais elle puisse conserver une forme constante (1).

Cela étant ainsi, des trois gouvernements primitifs, la royauté me paraît devoir l'emporter de beaucoup sur les deux autres. Mais à la royauté même je préfère une forme mixte, résultat du mélange et de l'harmonie des trois constitutions que nous avons reconnues les meilleures. En effet, je pense qu'une autorité royale, un pouvoir suprême est nécessaire dans un État, que les grands ne doivent pas non plus y être sans influence, et aussi qu'il est des choses qu'on doit soumettre au jugement et à la volonté du peuple. D'abord cette constitution offre l'avantage d'une grande égalité, dont ne peuvent se passer longtemps les peuples libres; ensuite d'une grande stabilité, que n'ont pas les gouvernements simples, dont la forme première est si aisément corrom-

(1) Cic., *de Rep.*, I—44.

pue. C'est ainsi qu'au roi succède le tyran, aux aristocrates une faction, au peuple l'anarchie et la confusion, si même, au lieu de s'altérer, le principe de ces gouvernements n'est pas changé en son contraire. Or, dans une constitution où se trouvent réunis et balancés les trois éléments essentiels de l'État, une telle révolution n'est possible que par la faute de ceux qui gouvernent. Où trouver en effet une cause de changement là où chacun est à sa place, y demeure attaché, et n'a au-dessous de lui aucun espace libre où il puisse tomber (1)?

Mais je crains, Lælius, et vous, mes amis, en qui je reconnais tant de lumières, que, si je continue à examiner ces principes, mon discours ne ressemble plutôt à une leçon de l'école qu'à un entretien où nous cherchons ensemble la vérité. Aussi je m'empresse d'aborder une matière que tout le monde connaît, et qui a été longtemps pour moi un sujet de réflexion. Je crois donc, j'affirme, je soutiens qu'entre toutes les républiques, il n'en est aucune, idéale ou réelle, qui puisse être comparée à celle que nos pères nous ont laissée, et qu'ils avaient reçue de leurs ancêtres. Et, puisque vous m'avez obligé de parler sur des questions que vous possédez aussi bien que moi, j'exposerai la constitution de notre pays, j'en démontrerai la supériorité, et, la prenant pour modèle, j'y rapporterai tout ce que j'ai à dire sur la meilleure forme de gouvernement. Que si je parviens à remplir le but que je propose à ma discussion, j'aurai satisfait, et même au delà, au devoir que Lælius m'a imposé (2).

Scipion, après cet exorde, entre dans son sujet. Mais

(1) Cic., *de Rep.*, I—45.

(2) Cic., *de Rep.*, I—46.

avant de traiter de la constitution de Rome, il remonte à l'origine du peuple romain, il en fait l'histoire ; puis, ayant expliqué les institutions de Romulus et de Numa, il arrive à celle de Servius. Or, de toutes les réformes que ce dernier introduisit dans l'État, la manière dont il voulut qu'on procédât au recueillement des suffrages, et par cela même l'ordre qu'il imposa au peuple dans l'exercice de sa souveraineté, fut très-certainement la plus considérable. En effet, prévenu en faveur de l'aristocratie, et rempli de défiance pour le gouvernement de la multitude, l'esprit de tous ses règlements censitaires fut d'enlever la supériorité politique au nombre pour la donner à la richesse. C'est ainsi qu'ayant divisé le peuple romain en cinq classes, déterminées par le cens ou la propriété de chaque citoyen, les premières furent remplies par les riches, les dernières par les pauvres, et les intermédiaires par la moyenne fortune. D'un autre côté, les cinq classes, qui comprenaient la généralité des citoyens, furent subdivisées en cent quatre-vingt-quinze sections, appelées centuries, et ces différentes sections furent distribuées de telle sorte, que la première classe en comprenait quatre-vingt-dix-huit, et que la dernière, où se trouvait inscrite plus de la moitié des habitants de Rome, ne comptait cependant que pour une seule centurie. D'où il résulte que, là où il y avait le plus d'hommes, là il y avait moins de centuries ; et comme les voix se comptaient, non par classes, mais par centuries, il s'ensuivait encore que la première classe, qui, à elle seule, en comprenait plus de la moitié, devait nécessairement l'emporter dans les comices par centuries. Et c'est ainsi que la nomination des consuls, des censeurs et des autres magistrats curules appartenait plutôt au jugement du sénat qu'à celui du peuple; ce qui, du

reste, s'accorde parfaitement avec la pensée que Cicéron prête à Servius :

« Servius divisa le peuple en cinq classes, et sépara les jeunes gens d'avec les vieillards, et, les distribuant de manière à donner la prépondérance du vote non point à la multitude, mais aux riches, il se montra fidèle à un principe qu'on devrait toujours pratiquer dans une république : *Ne plurimum valeant plurimi.* A l'égard de cette multitude, formant la majorité des citoyens, et répartie en quatre-vingt-seize centuries, elle n'était point privée du droit de suffrage, ce qui eût été despotique, ni revêtue d'un trop grand pouvoir, ce qui eût été dangereux. Ce fut encore Servius qui le premier marqua ces différences par des mots particuliers. Ainsi, ayant appelé les riches *assiduos* (les *imposés*), *ab ære dando*, il donna le nom de *prolétaires* à ceux dont la fortune ne s'élevait pas au delà de quinze cents as, ou qui même n'avaient d'autres propriétés que celle de leur personne : voulant dire par ce mot que leur progéniture était le seul avantage qu'ils pouvaient offrir à l'État. Et bien qu'il y eût alors plus de citoyens inscrits dans une seule des quatre-vingt-seize centuries que dans toute la première classe, cependant tous avaient le droit de voter; mais la majorité dans l'élection était réservée à ceux qui avaient le plus d'intérêt à la prospérité de l'État (1). »

Ce passage de la République sur la manière dont le peuple romain exerçait sa souveraineté, et la pensée qui avait déterminé Servius dans toutes ses institutions, nous conduit naturellement à parler du droit et de ses principes. Or, ce n'est point dans la République que Cicéron nous les fait connaître, mais dans le premier livre des Lois.

(1) Cic., *de Rep.*, II—22.

II.

Du droit et de la loi. — De la raison. — De la justice. — De la philosophie.

« Je sais, dit Cicéron s'adressant à Atticus, qu'il y a eu dans notre ville des hommes d'un esprit distingué, faisant profession d'expliquer le droit et de répondre aux questions qui leur étaient adressées ; mais je n'ignore pas non plus qu'ayant promis de grandes choses, ils n'en ont fait que de petites. Qu'y a-t-il, en effet, dans notre État de plus grand que le droit, et de plus petit que l'emploi du jurisconsulte, tout nécessaire qu'il est au peuple. Et en disant cela je ne prétends pas que ces derniers soient dépourvus de la science du droit général ; mais ils ne pratiquent le droit civil, comme ils l'appellent, que dans ses rapports avec l'intérêt des citoyens. Or, le droit naturel, moins connu que le droit civil, est aussi moins nécessaire pour la pratique. Ainsi donc, où voulez-vous me conduire, et à quoi m'engagez-vous ? A parler sur le droit des gouttières ou du mur mitoyen, ou bien encore à composer des formules de stipulations et d'arrêts, toutes choses qu'une infinité de personnes ont expliquées avec soin, et qui, je pense, sont au-dessous de ce que vous attendez de moi (1).

Atticus. — Puisque vous demandez ce que j'attends de vous, il me semble qu'après avoir écrit sur la meilleure des républiques, c'est pour vous une conséquence nécessaire de composer un traité sur les lois. C'est là, du moins, ce qu'a fait Platon, votre maître, celui que

(1) Cic., *de Legibus*, I—4.

vous admirez, que vous préférez, que vous aimez par-dessus tout.

CICÉRON. — Voulez-vous alors qu'à son exemple, en souvenir de cette promenade qu'il nous décrit, où, avec Clinias de Crète et Mégille de Lacédémone, marchant et parfois s'arrêtant, un jour d'été, à l'ombre des allées que forment les cyprès de Gnosse, il s'entretient de l'institution des républiques et des meilleures lois, nous aussi, entre ces hauts peupliers, sur ce rivage ombragé où l'on sent la fraîcheur, pouvant à notre gré nous promener ou nous asseoir, nous essayions de trouver sur ce sujet quelque chose de plus étendu que ne le comporte la pratique du barreau?

ATTICUS. — Je suis impatient de vous entendre.

CICÉRON. — Que dit Quintus?

QUINTUS. — Rien ne saurait être plus agréable.

CICÉRON. — Et vous avez raison; car soyez persuadés qu'aucun sujet d'entretien ne pourrait mieux démontrer tous les avantages que l'homme a reçus de la nature, de quelles grandes choses son âme est capable, pour quelle œuvre et à quelle fin nous avons été créés; quelle bienveillance, quelle société naturelle existe entre les hommes, toutes choses qui, étant bien expliquées, nous découvrent le principe du droit et de la loi.

ATTICUS. — Vous pensez donc que ce n'est point dans les édits du préteur, comme tout le monde fait aujourd'hui, ni dans les Douze Tables, comme faisaient nos ancêtres, mais au sein même de la philosophie, que nous devons chercher la règle du droit?

CICÉRON. — Je le crois, Pomponius; car l'objet de cette discussion n'est point de trouver un argument en faveur de notre droit, ou une réponse aux questions qu'on pourrait nous faire. Que cette mission, remplie autre-

fois par d'illustres personnages, et aujourd'hui par un seul homme avec une science et une autorité si grandes, ait aussi son importance, je ne m'y oppose pas; mais notre discussion, à nous, doit porter sur le droit et la loi en général, de manière à ce que ce droit particulier qu'on appelle civil ne soit qu'une partie, et même assez restreinte, du droit naturel; car c'est au principe du droit qu'il nous faut remonter, et celui-ci est une conséquence de la nature de l'homme. Nous verrons ensuite quelles sont les lois qui conviennent le mieux aux différents gouvernements, et enfin nous traiterons des règlements, des décrets populaires qui, réunis et promulgués, composent ce que chaque nation est convenue d'appeler ses lois civiles (1).

QUINTUS. — Vous remontez haut, j'en conviens, mon frère, et c'est réellement dans ce qu'elle a de plus étendu que vous traitez la question qui nous occupe. Quant à ceux qui professent différemment le droit, on peut dire qu'ils tracent moins des règles de justice qu'ils ne donnent des leçons pour la chicane.

CICÉRON. — Vous avez tort; ce n'est point la science du droit civil, mais son ignorance, qui engendre les procès. Au reste, laissons cela de côté, et voyez quels sont les principes du droit général.

Or, les hommes les plus savants dans ces matières ont tous commencé leur explication à partir de la loi, et je suis tenté de les approuver, si, comme ils le disent, la loi pour eux n'est que la parfaite raison, laquelle, nous étant donnée par la nature, ordonne ce que nous devons faire et défend ce que nous devons éviter. L'esprit de l'homme a-t-il affermi et développé cette même raison,

(1) Cic., *de Legibus*, I—5.

elle devient sa loi. De là vient que la prudence est aussi une loi qui nous porte au bien et nous éloigne du mal. Quant au nom qui exprime ce que nous désignons par le terme de loi, il y en a qui le font dériver du grec (νόμος, νέμω), rendre à chacun ce qui lui est dû ; mais je pense qu'il vient de *a legendo*, choisir. Or, dans le premier cas le caractère de la loi est l'équité, dans le second la préférence ; mais, en réalité, tous les deux lui appartiennent. Que si tout cela est vrai, comme je suis naturellement disposé à le croire, c'est par la loi qu'il faut commencer à traiter du droit. En elle, en effet, se montrent l'autorité de la nature, l'âme et la raison du sage, la règle du juste et de l'injuste ; et comme dans ce discours nous voulons nous conformer aux idées du peuple, il nous faudra souvent parler comme lui et appeler du nom de loi ce qui retrace par écrit sa volonté, soit qu'il ordonne ou qu'il défende. Quant au fondement du droit, nous le placerons dans cette loi suprême qui existe par delà tous les siècles, avant qu'aucune loi eût été écrite, qu'aucune société eût été formée.

QUINTUS. — Rien ne me semble plus rationnel et plus convenable au sujet que nous devons traiter.

CICÉRON. — Voulez-vous donc que nous tâchions de pénétrer ce qui a fait naître ou formé le droit ? car, une fois d'accord sur ce point, nous connaîtrons certainement où nous devons diriger toutes nos recherches.

QUINTUS. — Je pense que nous n'avons rien de mieux à faire.

ATTICUS. — C'est là aussi mon opinion.

CICÉRON. — Puisque tous nos efforts doivent tendre à conserver cette forme de république dont Scipion nous a démontré la supériorité, que toutes nos lois doivent également se rapporter à ce gouvernement, qu'il faut en-

core y approprier nos mœurs, et que tout non plus ne saurait être réglé par écrit, je montrerai que le droit dérive de la nature, et c'est guidé par elle que je continuerai mes explications.

ATTICUS. — Fort bien. Avec un si bon guide on ne craint pas de s'égarer (1).

CICÉRON. — Cet animal doué de prévoyance, de discernement, de pénétration, de mémoire, si rempli de raison, de prudence, qu'on appelle l'homme, a été créé par la puissance divine, avec un soin merveilleux. Seul, en effet, de tous les êtres animés, il a reçu en partage le raisonnement, dont tous les autres sont dépourvus. Or, qu'y a-t-il, je ne dirai point dans l'homme, mais au ciel et sur la terre, de plus divin que la raison, la raison qui, développée et arrivée à sa perfection, prend le nom de sagesse? Puis donc qu'il n'y a rien de meilleur que la raison, et qu'elle se montre en l'homme et en Dieu, elle est comme le lien qui rattache l'homme à la Divinité. Or, si la raison est commune à l'un et à l'autre, la droite raison l'est également; et, celle-ci étant la loi, il s'ensuit qu'il existe une loi commune entre l'homme et les dieux. De plus, la communauté de la loi entraîne celle du droit, et ces deux choses réunies doivent faire supposer celle de la cité. Que si vous êtes soumis à la même puissance, au même commandement, cette communauté devient plus nécessaire. Or, les hommes et les dieux obéissent à l'ordre céleste, à l'esprit divin, au Dieu tout-puissant. Donc le monde entier doit être considéré comme une société commune aux dieux et aux hommes (2); — et cela nous explique pourquoi, au milieu

(1) Cic., *de Legibus*, I—6.
(2) Cic., *de Legibus*, I—7.

de tant d'espèces d'animaux, l'homme est le seul qui ait quelque notion de la Divinité. Et, bien que, parmi les différentes nations, il y en ait plusieurs qui ne soient pas sûres du dieu qu'elles doivent honorer, aucune cependant n'est assez barbare, assez sauvage, pour ne pas admettre la nécessité de son existence. D'où il résulte que, pour l'homme, reconnaître Dieu, c'est, à vrai dire, reconnaître et se rappeler d'où il est venu. De plus, la vertu est la même en Dieu et en l'homme, ne réside qu'en l'esprit de l'un et de l'autre, et n'est en réalité autre chose que la nature perfectionnée et élevée à son plus haut degré de puissance (1).

Quant à l'homme, cette même nature qui l'a doué de l'activité de l'esprit, l'a également pourvu de sens, qui sont comme des sentinelles ou des messagers, et de plus, ayant jeté pour ainsi dire en son âme les fondements de la science, par la connaissance innée de quelques principes difficiles à démontrer, elle n'a rien épargné pour donner à son corps une forme parfaitement appropriée à l'intelligence qui le dirige. Ainsi, tandis que les autres animaux sont courbés vers leur pâture, l'homme seul, debout, tient son regard fixé vers les cieux, autrefois sa demeure, et ses traits sont comme le miroir où viennent se réfléchir les sentiments les plus cachés de son âme. Car les yeux, trop expressifs, ne sauraient dissimuler nos impressions, et le visage, qui, entre tous les animaux, n'appartient qu'à l'homme, est l'image de son caractère. Les Grecs lui ont reconnu cette propriété, sans lui donner un nom particulier. Pour moi, je laisse de côté les autres qualités qui témoignent de la perfection du corps, telles que la souplesse de la

(1) Cic., *de Legibus*, I—8.

voix, la puissance de la parole, qui a le plus aidé à la formation de la société. Je ne veux point, en effet, tout comprendre aujourd'hui dans cette discussion, et c'est un point qui, ce me semble, a été suffisamment traité par Scipion dans ces livres que vous avez lus.

Maintenant, puisque Dieu, en créant l'homme ou le perfectionnant, a voulu cependant rester le principe de toutes choses, il est évident, pour ne pas tout démontrer, que la nature tend par elle-même au progrès, et que, sans autre maître que ces notions premières, inachevées, par qui elle s'est formé une connaissance générale, elle a développé ensuite et perfectionné la raison (1).

Atticus. — Dieux immortels! à quelle hauteur vous élevez les principes du droit! J'en suis tellement frappé, que, loin d'attendre avec impatience ce que vous pensez du droit civil, je passerais volontiers tout le jour à vous entendre discourir sur ces matières. Peut-être, en effet, que le sujet principal que vous devez traiter offre moins d'intérêt que les considérations qui lui servent de préambule (2).

Cicéron. — J'en conviens : ce sont de grandes questions qu'ici, en passant, je ne fais qu'effleurer. Mais de toutes celles qu'un homme instruit peut soumettre à son jugement, certainement il n'en est aucune supérieure à cette vérité bien comprise, que nous sommes nés pour la justice, que le droit ne dérive point de l'opinion, mais de la nature ; et cela ne peut manquer de vous paraître évident, si vous considérez la société et tous les liens qui unissent les hommes entre eux. Car rien ne saurait être si semblable, si conforme à soi-même, que nous tous

(1) Cic., *de Legibus*, I—9.
(2) Cic., *de Legibus*, I—10.

nous le sommes entre nous. Et si les altérations de la coutume, la diversité des opinions ne tendaient à plier, à contourner, au gré d'un premier mouvement, la faiblesse de notre esprit, chacun de nous serait aussi conforme à lui-même que tous le sont entre eux. De là vient que la définition d'un homme est la même qui convient à tous; ce qui suffit pour nous montrer qu'il n'y a aucune différence dans le genre humain, puisque sans cela il ne pourrait être compris sous la même définition. En effet, la raison, par qui seulement nous l'emportons sur les autres animaux, qui nous apprend à prévoir, à réfléchir, à raisonner, à réfuter, à exposer, à prouver, à conclure, est certainement le partage de tous les hommes. Différents par le savoir, ils sont égaux par l'intelligence. Car, tous étant doués de la même sensibilité, tous reçoivent des sens les mêmes impressions. De plus, ces idées premières, fondement de la connaissance, et dont j'ai parlé plus haut, sont communes à tous; et si la parole, interprète de la pensée, diffère par les mots, au fond le sens en est le même. Enfin, il n'est personne qui, prenant la nature pour guide, ne parvienne à s'élever jusqu'à la vertu (1).

Or, ce n'est point seulement dans le bien, mais encore dans le mal, qu'apparaît cette conformité du genre humain. Ainsi, tous les hommes recherchent le plaisir, et, encore qu'il soit l'attrait du vice, comme il a tous les dehors d'un bien naturel, il nous charme et nous séduit; et notre âme abusée le poursuit à l'égal du bonheur. C'est par une erreur semblable que nous évitons la mort, comme si par elle nous devions être anéantis; que nous aimons la vie, parce qu'elle nous maintient dans

(1) Cic., *de Legibus*, I—10.

notre état naturel; que nous plaçons la douleur au rang des plus grands maux, tant pour son aspérité que parce qu'elle tend à nous détruire. C'est encore la ressemblance de la gloire et de l'honnêteté qui nous fait regarder comme heureux ceux qui sont honorés, et malheureux ceux qui restent dans l'obscurité. Le chagrin, la joie, le désir, la crainte, se trouvent également au fond de tous les cœurs, et quelle que soit la diversité d'opinions qui sépare les hommes, chaque nation n'en a pas moins sa superstition, comme celles chez qui le chat et le chien sont mis au rang des dieux. Quel peuple, enfin, ne chérit point la douceur, la bonté, le dévouement, la reconnaissance? lequel ne méprise et ne hait point la hauteur, la malveillance, la cruauté, l'ingratitude? Que si tout cela nous découvre la société naturelle qui existe entre les hommes, il faut nécessairement en tirer cette conclusion dernière, que la raison appliquée à la conduite de la vie rend les hommes meilleurs. Si telle est votre opinion, je passerai à d'autres sujets; mais si vous avez besoin d'éclaircissements, je m'empresserai de vous les donner.

Atticus. — Cela est inutile, autant qu'il est permis de répondre pour deux (1).

Cicéron. — Il suit de là que c'est pour nous porter à nous entr'aider, à nous secourir les uns les autres, que la nature a placé au fond de notre cœur le sentiment de la justice. C'est là, du moins, le sens que je donnerai au mot *nature*, dans tout le cours de cette discussion. Mais telle est la fâcheuse influence d'une mauvaise habitude, qu'elle étouffe ces lueurs naturelles et fait naître et fortifie les vices qui leur sont opposés. Que si le juge-

(1) Cic., *de Legibus*, I—11.

nous
coute
conte
de n
lui-m
défin
ce q
rence
pourr
la rai-
autre-
à rais
est ce
rents l
tous é
des sen
mières,
plus ha
prête d
en est l
nature P
vertu (1).

Or, ce
dans le
main. Ain
encore q
dehors d'
et notre
C'est pa
mort, c
nous ai

(1) Cic.

n tyran, si les Trente d'Athènes eussent voulu donner lois, si les Athéniens les avaient approuvées, aurait-llu pour cela les reconnaître justes? Non plus, je se, que l'édit de notre interroi par lequel le dictateur vait à son gré faire mourir impunément tout citoyen, s autre forme de procès. Il n'y a qu'un droit sur le-l est fondée la société humaine, et qu'une loi su-me a constitué : cette loi est la droite raison. Écrite non écrite, qui la méconnaît est injuste. Que si la jus-consiste à obéir aux lois et aux règlements que les ples ont promulgués, et si, comme on le prétend, se rapporte à l'utilité, est-on sûr de l'impunité? Cha-s'empresse à violer la loi, s'il pense y trouver quel-avantage. Et ainsi, c'en est fait de la justice, si vous lui donnez la nature pour fondement, ou si, ne repo-que sur un intérêt, un intérêt plus fort peut la dé-re. De plus, si le droit ne dérive point de la nature, l'existe aucune vertu. Que deviennent en effet la libé-té, l'amour de la patrie, le dévouement, l'humanité, reconnaissance, toutes ces vertus n'étant qu'une con-quence naturelle du sentiment qui nous fait aimer les mmes, lequel aussi est le fondement du droit? Et ce st point seulement les obligations envers les hommes il faut supprimer, mais encore les cérémonies du lte des dieux, que l'on doit conserver, à mon avis, non r crainte, mais à cause de ce lien naturel qui unit omme à la Divinité (1).

Si la volonté du peuple, l'ordre des gouvernants, sentence des juges, constituaient le droit, on aurait droit de voler, d'être adultère, de supposer un faux stament, dès que cela serait permis par le vote ou les

(1) Cic., *de Legibus*, I—15.

ment de l'homme, conforme aux prescriptions de la nature, lui faisait penser, — comme dit le poëte, — que rien d'humain ne lui est étranger, tous pratiqueraient également la justice ; car si la nature a donné à chacun de nous la raison, elle nous a donné aussi la droite raison, et par ainsi la loi, qui, soit qu'elle ordonne, soit qu'elle défende, n'est que le jugement de la droite raison. Or le droit est une conséquence de la loi ; donc, la raison étant commune à tous, le droit l'est également ; et c'est à juste titre que Socrate maudissait le premier qui avait séparé l'utile de l'honnête, regardant cette distinction comme la source de nos plus grands maux. De là vient également cette parole de Pythagore : « Entre amis tout est commun, et l'amitié est l'égalité ; » — d'où l'on comprend que, lorsque le sage a concentré sur un homme aussi vertueux que lui la bienveillance qu'il ressent pour tout le genre humain, il arrive alors ce qui, pour être incroyable à quelques-uns, n'en est pas moins nécessaire, je veux dire qu'en rien il ne se préfère lui-même à un autre. Quelle séparation, en effet, peut exister là où tout est réciproque, et comment supposer une différence qui détruirait jusqu'au nom de l'amitié ? Car l'un s'est-il préféré à l'autre, ils ne sont plus amis.

Tout cela n'est qu'une préparation à la suite de notre discussion, pour vous faire mieux comprendre que le droit dérive de la nature ; je dirai là-dessus quelques mots, et puis j'arriverai au droit civil, qui est l'objet principal de notre entretien (1).

Ainsi, peut-on se montrer plus contraire à la raison que de tenir pour juste tout ce que renferment les institutions et les lois des nations ? Eh quoi ! si l'ordre émane

(1) Cic., *de Legibus*, I—12.

d'un tyran, si les Trente d'Athènes eussent voulu donner des lois, si les Athéniens les avaient approuvées, aurait-il fallu pour cela les reconnaître justes? Non plus, je pense, que l'édit de notre interroi par lequel le dictateur pouvait à son gré faire mourir impunément tout citoyen, sans autre forme de procès. Il n'y a qu'un droit sur lequel est fondée la société humaine, et qu'une loi suprême a constitué : cette loi est la droite raison. Écrite ou non écrite, qui la méconnaît est injuste. Que si la justice consiste à obéir aux lois et aux règlements que les peuples ont promulgués, et si, comme on le prétend, tout se rapporte à l'utilité, est-on sûr de l'impunité ? Chacun s'empresse à violer la loi, s'il pense y trouver quelque avantage. Et ainsi, c'en est fait de la justice, si vous ne lui donnez la nature pour fondement, ou si, ne reposant que sur un intérêt, un intérêt plus fort peut la détruire. De plus, si le droit ne dérive point de la nature, il n'existe aucune vertu. Que deviennent en effet la libéralité, l'amour de la patrie, le dévouement, l'humanité, la reconnaissance, toutes ces vertus n'étant qu'une conséquence naturelle du sentiment qui nous fait aimer les hommes, lequel aussi est le fondement du droit? Et ce n'est point seulement les obligations envers les hommes qu'il faut supprimer, mais encore les cérémonies du culte des dieux, que l'on doit conserver, à mon avis, non par crainte, mais à cause de ce lien naturel qui unit l'homme à la Divinité (1).

Si la volonté du peuple, l'ordre des gouvernants, la sentence des juges, constituaient le droit, on aurait le droit de voler, d'être adultère, de supposer un faux testament, dès que cela serait permis par le vote ou les

(1) Cic., *de Legibus*, I—15.

décrets de la multitude. Mais si telle est la puissance des jugements d'une foule insensée, qu'elle suffit à changer la nature des choses, pourquoi ne point ordonner que ce qui est mauvais et pernicieux sera désormais tenu pour bon et salutaire? Et pourquoi la loi, qui de l'injuste peut faire le juste, ne pourrait-elle également d'un mal faire un bien? Pour distinguer une loi bonne d'une mauvaise, nous n'avons d'autre règle que la nature; et ce n'est pas seulement le juste et l'injuste qu'elle nous fait apprécier, mais ce qui est honnête ou honteux; car le bon sens, qui achève en nous la connaissance que la nature y a commencé, nous dit lui-même que la honte est inséparable du vice, comme l'honneur de la vertu. Or, attribuer cette notion à l'opinion plutôt qu'à la nature me paraît le comble de la déraison. En effet, ce n'est point l'opinion, mais la nature qui fait la bonté d'un arbre ou d'un cheval, quel que soit l'abus de l'expression; et s'il en est ainsi, il faut bien reconnaître que c'est de la nature des choses que résulte le vice ou l'honnêteté (1).

Car, ainsi que le vrai et le faux, la conséquence ou l'opposition découlent d'une raison qui leur est propre et non pas étrangère; de même une conduite constamment dirigée par le *jugement*, en quoi consiste la vertu, et une conduite entièrement différente, d'où résulte le vice, renferment en elles-mêmes ce qui nous fait approuver ou blâmer. Ce qui est bon en soi mérite, en effet, d'être loué; et ce n'est point l'opinion, mais la nature qui fait le bien. Car, si cela était, l'opinion ferait aussi le bonheur, ce qui est absurde. Donc si le bien et le mal ont pour juge la nature, et sont eux-mêmes le

(1) Cic., *de Legibus*, I—16.

principe de ses jugements, il ne faut point douter que le vice et la vertu, soumis à la même règle, ne doivent également la trouver dans la nature. Mais la différence des opinions qui séparent les hommes nous inquiète ; et parce que les sens ne sont point exposés aux mêmes contradictions, nous donnons plus de certitude à leur témoignage, regardant comme une erreur ce qui change avec les personnes et n'est point toujours le même dans le même esprit. Or, en cela, nous nous trompons, bien que des parents, une nourrice, un maître, un poëte, des spectacles, ne tendent point à altérer nos sens, non plus que les préjugés de la foule à les éloigner de la vérité. Au lieu que mille embûches sont tendues à cette raison : d'abord par les moyens divers que je viens d'indiquer, lesquels, s'appliquant à des esprits ignorants et flexibles, les façonnent ou les plient comme ils veulent ; et ensuite par cette apparence du bien, le plaisir, cause première de tous nos maux, qui s'insinue dans tous nos sens, les possède, et dont l'attrait funeste nous empêche de distinguer les biens réels, dépourvus de ce charme qui nous séduit (1).

Quoi qu'il en soit, nous devons reconnaître que, l'objet essentiel de la loi étant la punition du vice et la récompense de la vertu, c'est d'elle qu'il nous faut apprendre l'art de vivre, la sagesse, mère de tout ce qui est bien, et dont l'amour a produit, chez les Grecs, le nom de la philosophie : *Qua nihil a diis immortalibus uberius, nihil florentius, nihil præstabilius hominum vitæ datum est.* Seule, en effet, elle nous a appris; sans compter tout le reste, ce qu'il y a de plus difficile au monde, à nous connaître ; et la seule idée du précepte fait sup-

(1) Cic., *de Legibus*, I—17.

poser dans l'intelligence qui nous l'a donné tant de force et de profondeur, qu'on ne l'a point attribué à un homme, mais au dieu qu'on adorait à Delphes. Car celui qui se connaîtra lui-même sentira d'abord qu'il possède quelque chose de divin, et regardant son esprit comme une image sacrée, il ne pensera et ne fera rien qui ne soit digne d'un tel présent; et lorsque, repliant sa pensée sur elle-même, il en aura éprouvé toute la puissance, il comprendra alors combien, en le créant, la nature l'a favorisé, combien il trouve en lui de ressources pour acquérir et conserver la vertu; car Dieu lui-même a placé dans son âme les premières lueurs de la connaissance, et c'est éclairé par elles, sous la conduite de la sagesse, que, devenu honnête homme, il est persuadé que sans la vertu il n'y a point de bonheur (1).

En effet, lorsque l'âme, après avoir connu et apprécié toutes les vertus, libre et forte contre les séductions du corps, et méprisant la volupté, par qui l'homme est déchu de sa dignité, aura chassé loin d'elle la crainte de la mort et de la douleur, resserré les liens de la parenté, sans que pour cela les autres hommes lui soient comme étrangers; lorsque enfin, honorant les dieux et pratiquant la religion dans toute sa pureté, elle aura exercé cette vue de l'esprit qui s'habitue, comme celle du corps, à choisir le bien et à rejeter le mauvais, vertu qui, dérivée de prévoir, prend le nom de prudence, pourrait-on imaginer ou reconnaître un état plus heureux que le sien?

Et encore, lorsque cette âme, après avoir considéré le ciel et la terre, les mers, ainsi que la nature de toutes choses, aura vu d'où elles viennent et où elles retour-

(1) Cic., *de Legibus*, 1—22.

nent, quand et comment elles seront détruites, ce qu'il y a en elles de mortel et de périssable, de divin et d'éternel ; qu'elle aura, peu s'en faut, touché à celui qui les gouverne et les conduit, ne se croyant pas, du reste, emprisonnée dans les murs d'une ville, mais plutôt se regardant comme une habitante du monde entier, qui ne ferait qu'une seule société, alors, en présence de cette grandeur, de cette magnificence de la nature, qui se laisse voir et comprendre, dieux immortels ! comme elle se connaîtra elle-même, suivant l'oracle d'Apollon, comme elle traitera à l'égal du néant ce qui pour le vulgaire est d'un si grand prix !

Et toutes ces notions, elle les fortifiera du talent de la discussion, de la science qui nous apprend à discerner le vrai du faux, et de cet art qui nous fait tirer la conséquence du principe et reconnaître ce qui lui est opposé. Puis, comme elle se sentira née pour la société, elle comprendra que les subtilités de la dialectique ne lui suffisent pas, mais qu'il lui faut user d'une forme de discours moins restreinte et plus soutenue, par qui elle puisse gouverner les peuples, défendre les lois, châtier les méchants, protéger les bons, honorer les grands hommes, et dont la force persuasive, inculquant au cœur des citoyens des maximes de prudence et de gloire, exhorte à l'honneur, détourne du vice, soit une consolation pour les affligés, un monument éternel pour les hauts faits du courage, les conseils de la sagesse, l'iniquité des pervers. Or, tous ces avantages, que l'esprit qui veut se connaître trouve en lui-même si grands et si nombreux, ne sont en réalité que le produit et le développement de la sagesse.

Atticus. — L'éloge que vous venez d'en faire est superbe, et je dirai aussi mérité. Mais où tend ce dis urs ?

CICÉRON. — D'abord au sujet que je vais traiter, et dont j'ai voulu vous montrer la grandeur ; ce que je ne pouvais faire sans vous prouver aussi combien étaient sublimes les idées qui en sont comme le principe. Ensuite, c'est avec plaisir, et je crois avec raison, que j'ai parlé d'une étude qui me charme et m'a fait ce que je suis.

ATTICUS. — Oui, vous deviez faire ce que vous avez fait, et c'était pour vous comme une nécessité (1). »

(1) Cic., *de Legibus*, I—23.

CONCLUSION.

« Après avoir souvent et longtemps réfléchi aux moyens de ne pas interrompre, même aujourd'hui, les efforts que j'ai toujours faits pour le bien de mon pays, je n'en ai pas trouvé de meilleur que de tracer à mes concitoyens le sentier des nobles études; et c'est ce que je pense avoir fait dans plusieurs de mes ouvrages. En effet j'ai commencé, par l'*Hortensius*, à leur inspirer, autant que possible, le goût de la philosophie; et quant à la manière de la traiter, ils ont pu voir dans les quatre livres *Académiques* celle qui m'a semblé tout à la fois modeste, logique et de bon goût; puis, comme toute la philosophie ne repose que sur la distinction des biens et des maux, j'ai divisé et traité cette question en cinq livres, afin que toutes les raisons pour et contre en chaque système fussent mieux développées. Quelque temps après, les *Tusculanes*, également divisées en cinq livres, ont discuté les sujets qui importent le plus au bonheur de la vie; car le premier a pour objet de mépriser la mort, le second de supporter la douleur, le troisième d'affaiblir le chagrin, le quatrième d'apaiser les différents troubles de l'âme, et le cinquième de soutenir et

développer ce principe, le plus honorable de la philosophie, que la vertu est suffisante pour le bonheur. A ces divers ouvrages j'ai fait succéder trois livres *sur la Nature des Dieux*, où la question est traitée dans toute son étendue ; mais, afin de n'omettre rien de ce qui s'y rattache, et qu'elle soit épuisée, j'ai commencé d'écrire ces livres *sur la Divination*, et je me propose d'y ajouter comme complément un livre *sur le Destin*. Il faut aussi comprendre en mes œuvres les six livres *de la République*, que j'écrivis à l'époque où je tenais encore les rênes de l'État; sujet grave, et qui, appartenant à la philosophie, a reçu de Platon, d'Aristote et de Théophraste, ainsi que de l'école entière des péripatéticiens, tous les développements qu'il comporte. Que dirai-je maintenant de ma *Consolation*, qui n'a pas été pour moi sans effet, et où d'autres, j'aime à le croire, trouveront quelque secours? J'ai de plus tout récemment composé un livre *sur la Vieillesse*, que j'ai adressé à mon ami Atticus : et, puisque avant tout la philosophie rend l'homme ferme et honnête, je dois également rappeler mon *Éloge de Caton*. Puis enfin, Aristote et Théophraste, hommes supérieurs par la force et l'abondance de leur génie, ayant réuni leurs préceptes d'éloquence aux leçons de la philosophie, je mettrai encore au rang de mes bons écrits mes ouvrages de rhétorique, je veux dire trois *Dialogues sur l'Orateur*, un quatrième, intitulé *Brutus*, et un cinquième, *l'Orateur* (1).

« Tels ont été jusqu'à présent mes travaux, et j'en poursuis le cours avec une ardeur si persévérante, que, sans une raison puissante qui m'en empêche, je ne laisserais aucune partie de la philosophie étrangère aux let-

(1) Cic., *de Divinat.*, II—1.

tres latines. Quel service, en effet, plus grand et plus précieux pouvons-nous rendre à notre pays que d'instruire et de former la jeunesse, alors surtout que, dégénérée dans ses mœurs, on ne saurait trop retenir et corriger ses mauvais penchants? Non que j'espère obtenir, — ce qu'aussi bien j'aurais tort d'exiger : — à savoir, que la jeunesse entière s'adonne aux études philosophiques. Il suffit qu'un petit nombre les cultive, et l'État ne sera pas sans recevoir une heureuse influence de leur travail. Quant à moi, je suis payé de mes efforts lorsque je vois des hommes d'un âge mûr chercher dans mes écrits un délassement : *Quorum studio legendi meum scribendi studium vehementius in dies incitatur* (1). Et il en est un plus grand nombre que je n'osais l'espérer : d'un autre côté, il importe à la gloire du peuple romain de s'affranchir de la Grèce pour l'étude de la philosophie ; et il le pourra si je mène à fin mon entreprise. C'est au milieu des guerres civiles et des lois anéanties que j'en ai conçu la pensée, alors qu'impuissant à gouverner selon mes anciennes maximes, éloigné des affaires, je ne trouvais dans mon loisir aucune meilleure occupation. Aussi, que l'on juge ma conduite après qu'un seul homme est devenu le maître de l'État ; et alors si, obligé de me soumettre à l'empire des circonstances, calme et résigné, je ne me suis ni caché ni exilé ; si je n'ai flatté ni encensé le vainqueur, honteux de mon abaissement, loin d'avoir encouru le blâme de mes concitoyens, peut-être que j'ai mérité leur reconnaissance. C'est que Platon et la philosophie m'avaient appris qu'il est, parmi les gouvernements, des révolutions naturelles, par qui les grands ou le peuple domi-

(1) « Comme aussi leur empressement à les lire augmente chaque jour mon zèle à les continuer. » — Cic., *de Divinat.*, II—2.

nent, et quelquefois un seul homme. Ainsi notre république se trouvant dans ce dernier cas, et moi-même étant privé de mes anciennes fonctions, ce fut alors que, reprenant mes études, je m'efforçai d'y trouver une consolation et le moyen d'être encore, autant que possible, utile à mon pays. Chaque livre était une occasion de dire ma pensée, de soutenir mon opinion, et les discussions de la philosophie avaient remplacé pour moi celles des intérêts de la république. Or, aujourd'hui que je viens de nouveau prendre part à son gouvernement, tout mon temps et mes soins, toutes mes pensées lui appartiennent, et les moments dérobés à mes fonctions seront désormais les seuls consacrés à la philosophie (1). »

Tel est, pour ainsi dire, le rappel que Cicéron fait lui-même de ses ouvrages philosophiques, au livre II de la *Divination*, et que nous venons de transcrire. Mais puisque nous avons terminé le travail dont ces divers ouvrages ont été pour nous l'objet, disons quelques mots sur la méthode que nous y avons suivie, et pourquoi nous avons quitté celle que d'abord nous avions pratiquée. En effet, sans avoir besoin de répéter ce que nous entendons par le mot *résumer*, on a pu voir, dans notre exposé de la doctrine de Platon et d'Aristote, la manière dont nous avons traduit leurs systèmes. De même aussi, après une lecture attentive et prolongée du texte de Cicéron, lorsque sa pensée nous est apparue claire et limpide, nous avons cru qu'il nous serait facile de la ramener à sa plus simple expression ; car ayant surtout pour objet de remonter aux principes, notre jugement écarte les idées intermédiaires, et ne

(1) Cic., *de Divinat.*, II—2.

rappelle que la substance. Mais à mesure que, initiés davantage à la manière de Cicéron, nous en avons mieux compris le développement, nous avons reconnu que ses divers ouvrages de philosophie n'étaient eux-mêmes qu'une exposition abrégée des systèmes grecs, et que, sans se préoccuper des paroles ou de la forme, il n'avait songé qu'à exprimer l'idée qu'il s'en était faite : *Et enim quid dicant videamus, quo modo negligamus* (1); qu'ainsi en voulant résumer ses traités, comme il avait fait pour les philosophes grecs, loin de conserver l'abondance de sa composition et la richesse de son langage, nous n'aurions pour résultat qu'un travail sec et décharné. De là pour nous la nécessité de traduire en même temps que de résumer, ou plutôt de réduire chaque traité aux arguments qui servent à son propos, suivant l'expression de Montaigne, et, pour cela, d'en écarter ces longueries d'apprêt qu'il trouvait si ennuyeuses, et par qui son attention, loin d'être excitée, n'était que lassée ou rompue.

Cela posé, voici la marche que nous avons suivie. Nous avons commencé par rechercher, au milieu des ouvrages de Cicéron, les passages qui enferment en eux le plus de suc et de substance; nous les avons reliés par une transition naturelle; puis nous nous sommes efforcé d'en exprimer la pensée, tout en conservant au discours sa couleur et son mouvement. Car, sans être injuste envers les différentes traductions qu'on a faites de Cicéron, il nous semble que, le plus souvent fidèles au penseur, elles ne sont de l'écrivain qu'une image imparfaite; et cela parce qu'ayant plus en vue ses pensées que son esprit, elles se sont efforcées de rendre plutôt ses phrases

(1) Cic., *Tuscul.*, III—15.

que son style. Or, il en est pour le fond du discours comme d'un air que le musicien a rêvé, puis noté sur le papier : il peut être joué par divers instruments, et l'émotion ou le charme que produit son exécution est toujours en rapport avec la justesse et la douceur des intonations, modifiées par la sensibilité de l'artiste; et tout ainsi que le talent n'est pas de faire rendre à l'instrument des sons combinés avec ordre et mesure, et dont l'ensemble constitue la pensée du musicien, mais à lui donner l'expression qui lui convient, de même aussi le mérite d'une traduction n'est pas de reproduire les idées, de retourner la phrase ou de changer les mots qui la composent, mais de trouver, dans une langue étrangère à celui qu'on imite, le style qui rend le mieux son accent, le caractère de sa pensée, l'impression de son âme, car, ainsi que nous l'avons déjà reconnu, le style peut en être regardé comme l'écho, l'image ou le reflet.

MÉDITATIONS.

MÉDITATION PREMIÈRE.

PLATON ET ARISTOTE.

> **Peut-on faire un plus grand éloge de deux hommes que de pouvoir dire avec vérité que, pendant deux mille ans, l'esprit de leurs semblables a marché sur leurs traces, et n'a guère eu d'autre honneur que celui d'entrer plus ou moins profondément dans leur pensée ?**
>
> (COUSIN, *Fragments philosophiques.*)

En lisant Platon et Aristote, et après avoir étudié profondément leur doctrine, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'ils étaient les philosophes de l'antiquité dont le génie a projeté le plus de lumière sur la connaissance de l'homme et de l'État, ou démontré avec le plus d'évidence les principes de la morale et de la politique; mais si, venant à considérer leur pensée, non plus en elle-même, ou d'une manière absolue, mais afin d'en apprécier les rapports, vous voulez vous former une

opinion sur ce qu'elle a de semblable et de différent, alors vous rencontrez une si grande contrariété dans les jugements qu'en ont portés les intelligences les plus fermes, les esprits les plus éclairés, que, ne sachant où asseoir votre croyance, il vous est permis de lui chercher un autre fondement.

Car, d'un côté, Montesquieu, remontant jusqu'au motif qui aurait déterminé Aristote à écrire sa *Politique* ne craignait pas de le trouver dans un sentiment de rivalité (1) ; de telle sorte que, pour l'auteur de l'*Esprit des Lois*, les principes de Platon n'étaient que le contraire de ceux d'Aristote. De même que, s'il faut s'en remettre à M. Cousin, la *Politique* d'Aristote peut être regardée comme la négation absolue de la *République* de Platon; l'une ayant pour fondement la justice, et l'autre ne visant qu'à l'utilité. D'où il paraît aux moins clairvoyants que, suivant Montesquieu et M. Cousin, Platon et Aristote se détruisent, et que, rien n'étant plus différent que leurs principes, rien ne doit se montrer plus contraire que les conséquences qui en découlent.

Mais, d'autre part, Cicéron, interprète si éloquent et si vrai de la philosophie grecque parmi les Romains, nous apprend qu'entre les disciples les plus éminents de Platon, Xénocrate et Aristote, bien que nourris de sa doctrine et de ses idées, n'en quittèrent pas moins la méthode qu'il avait suivie, et au doute de Socrate opposèrent un ensemble, une suite d'opinions liées et conséquentes, et formant un système, une école de philosophie morale, un dogme ; que les disciples d'Aristote furent nommés *péripatéticiens*, et ceux de Platon *académ-*

(1) *Esprit des Lois*, liv. IV, 8, et XXIX, 19.

miciens, ajoutant que, sous des noms divers, ce fut toujours la même philosophie, et qu'émanée de Platon, elle reçut le nom d'*académique*. *Platonis autem auctoritate, qui varius, et multiplex, et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiæ forma instituta est, academicorum et peripateticorum, qui rebus congruentes nominibus differebant. Nihil enim inter peripateticos et illam veterem Academiam differebat. Abundantia quadam ingenii præstabat, ut mihi videtur quidem, Aristoteles; sed idem fons erat utriusque, et eadem rerum expetendarum fugiendarumque partitio* (1).

Et enfin, ne sait-on pas que Descartes, après avoir ramené à quatre degrés l'étendue et les fondements de la connaissance humaine, tels que la lumière naturelle, l'expérience des sens, la conversation des autres hommes, la lecture des bons écrits, qui nous fait, pour ainsi dire, converser avec leurs auteurs, continue de la sorte :

« Or, il y a eu, de tout temps, de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de chercher les premières causes et les vrais principes, dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes. Toutefois je ne sache point qu'il y en ait eu jusqu'à présent à qui ce dessein ait réussi. Les premiers et les principaux dont nous ayons les écrits sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence, sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'a-

(1) Cicéron, *Académiques*, I - 4.

voit encore rien pu trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui lui ont semblé être vraisemblables, imaginant à cet effet quelques principes, par lesquels il tâchoit de rendre raison des autres choses : au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise; et bien qu'il eût été vingt ans son disciple, *et qu'il n'eût point d'autres principes que les siens, il a entièrement changé la façon de les débiter,* et les a proposés comme vrais et assurés, quoiqu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimés tels (1). »

D'où il résulte que, si on accorde au jugement de Cicéron et de Descartes un consentement et une confiance qu'imposent l'autorité de leur génie et la connaissance qu'ils avaient d'une philosophie que, le plus souvent, ils n'ont fait que s'approprier, la doctrine de Platon et d'Aristote, une en son principe et en son objet, ne diffère que par la méthode qu'ils ont suivie dans son explication, la forme dont ils l'ont revêtue; et puisque cette différence de méthode est reconnue de ceux-là même qui ont admis l'unité de leur doctrine, laissant de côté la divergence d'opinions sur la conformité ou la contrariété des vues de ces deux philosophes, c'est à étudier ce qui les distingue essentiellement l'un de l'autre, ce qui fait le caractère de leur génie, ce qui constitue leur personnalité, que nous allons surtout nous appliquer.

Au premier regard, ce qui frappe en leurs écrits, est la marche du discours, l'ordre et la direction que l'esprit donne à la pensée. C'est ainsi que, volage et capricieuse, se laissant deviner plutôt qu'apercevoir, il est difficile, en Platon, de discerner et de suivre le lien qui la conduit, je dirai surtout de la ramener à son objet, à

(1) Descartes, préface des *Principes*.

l'idée qu'elle poursuit et ne cesse d'éviter : au lieu que, pour Aristote, toujours droite et rationnelle, marchant par voie de déduction, de conséquence en conséquence, elle s'empresse d'arriver à la conclusion qu'elle veut démontrer. — C'est que Platon avait reçu de la nature une imagination forte et ardente, aussi prompte à s'affecter qu'habile à rendre ses impressions ; il était ce que de nos jours on appelle artiste. Or, l'artiste, amoureux de la beauté, a surtout pour mission de la révéler. Et comment le ferait-il, si, après s'être créé en l'âme une idée de perfection, il ne trouvait dans son art le moyen de l'exprimer? De là, pour Platon, cette science de la parole, cette coquetterie du langage, ces demi-jours répandus sur la vérité, qui nous attire et s'éloigne, ce talent suprême d'enthousiasmer la raison à la recherche du bien, du beau, du vrai, du juste absolu, c'est-à-dire, de toutes les idées de perfection qui, se trouvant au-dessus de la réalité, ne peuvent exister que par la pensée, et dans la pensée. — Il n'en est pas ainsi d'Aristote. Doué de cet esprit de discernement que donnent la justesse et la pénétration, il ne s'étudie, en toute chose, qu'à distinguer le réel. Aussi, impatient de le saisir et de l'expliquer, craignant toujours que la parole ne soit une entrave, un embarras à la pensée, son discours n'a jamais pour lui assez de concision, son idée de netteté. Toutefois, malgré son laconisme, penseur aussi étonnant par l'étendue de ses vues qu'écrivain admirable par la force de son expression, également clair, profond et nerveux, on doit le reconnaître pour le génie le plus complet que la nature ait produit. Et il nous semble que ce n'est pas trop dire que de le représenter comme la parole même de l'*intelligence*, comme l'organe qu'elle eût choisi pour converser avec l'homme, pour lui rendre

sensibles le travail de la pensée, la loi de son progrès, la marche de sa compréhension.

Telle est la première différence qu'il est aisé de remarquer entre Platon et Aristote : mais il en est une essentielle, qui ne se découvre qu'à une conception plus entière, à une vision plus intuitive de leur esprit : je veux parler de ce qui est le fondement de leur méthode, du principe qui dirige leur dialectique, du sentier qui conduit l'entendement à la science, la pensée à la conviction. Or, commençons par nous faire une idée de la connaissance et de la manière dont elle se forme dans l'entendement ; cela nous fera mieux comprendre en quoi Platon et Aristote se séparent, et en quoi ils se réunissent.

Toute recherche et tout exposé scientifique ont pour objet de connaître et d'enseigner la vérité, c'est-à-dire, de concevoir et d'exprimer ce qui est. L'être, ou ce qui est, tel est donc l'objet de la science, le sujet de la démonstration, le terme où s'arrête la pensée. Et puisqu'elle n'est fixée que par l'assurance d'être arrivée au but qu'elle poursuit, c'est à lui donner cette assurance, cette conviction, que doit se rapporter l'œuvre essentielle du raisonnement; mais cela même nous oblige à dire en quoi il consiste, et ce qui fait la rigueur ou la vérité de sa conclusion.

Tout le monde convient que l'art de raisonner n'est que celui de tirer d'un principe la conséquence qu'il renferme, ou autrement, de rattacher par un lien nécessaire, à une vérité reconnue pour certaine ou évidente, la proposition que l'on veut démontrer. En quoi il paraît que la vérité de la conclusion est une conséquence de la vérité du principe ; et ainsi, que se former des principes vrais, ne recevoir ou n'admettre en l'es-

prit, pour son point de départ, que des idées claires et bien définies, des propositions naturellement évidentes ou démontrées par le raisonnement, est la condition première de toute connaissance logique ou rationnelle. Savoir, ou connaître, avoir l'intelligence de ce qui est, voilà ce que produit la démonstration. Et comme il est sans doute que, ressortant du principe, elle ne sert de rien à le former, on peut dire que toute vérité démontrée a pour fondement une croyance antérieure, dont la certitude apparaît naturellement à l'esprit; que là est le point suprême, au delà duquel il ne lui est pas permis de remonter, la lumière primitive, source innée de la connaissance, et que c'est principalement en la manière de concevoir et de former ces notions immédiates, ces principes nécessaires, que consiste le caractère de la méthode dans la recherche et la démonstration de la vérité.

Vous admettez, en effet, que la science est l'inintelligence de l'être, l'exposition de ce qui est. Or, considérez également que la démonstration ne peut s'effectuer que par le raisonnement; et comme, en ce dernier, la certitude de la conclusion n'a de valeur que par la vérité du principe d'où elle est tirée, n'est-il pas visible que, dans la découverte et l'explication de ce qui est, tout se rapporte à ne remonter qu'à des principes vrais, ou conformes à la réalité, et à n'en descendre qu'à des conséquences justes, ou dans un rapport nécessaire avec les propositions accordées et les vérités déjà reconnues? Cela étant, quels sont les procédés qui constituent la marche du discours dans la recherche des principes et des conséquences qui doivent en résulter nécessairement? Voilà ce qu'il nous faut présentement définir, ou expliquer.

Or, cette pénétration de l'intelligence, ce regard de la pensée qui, appliqué à la considération des choses, en découvre la nature, et fait luire en l'entendement les idées premières, absolues, d'où procède la démonstration, je l'appellerai *intuition*. De même qu'on a coutume de représenter par le mot *induction* la compréhension de ce qui est particulier sous une idée commune et générale, j'ajouterai que l'acte opposé de l'intelligence, qui de ce qui est général descend au particulier, s'appelle *déduction*.

Voilà pour ce qui regarde le discours dans son application à trouver des principes. A l'égard des principes eux-mêmes, il est possible de les comprendre en trois espèces correspondant au moyen qui les institue.

C'est ainsi qu'en premier lieu on distingue les axiomes, ou les vérités immédiates qui se trouvent par intuition; en second lieu, les vérités médiates qui s'obtiennent par induction; troisièmement, enfin, les vérités démontrées, où l'on arrive par voie de conséquence, ou de déduction.

L'intuition, l'induction et la déduction, telles sont les trois formes élémentaires que revêt la pensée dans l'exercice de son activité, et qui sont comme les véhicules par qui les opinions sont portées et reçues dans l'entendement. Mais pour être la cause, ou le moyen qui nous fait apercevoir la réalité, elles n'en sont point l'essence, et il ne faut pas les confondre avec les premiers fondements sur lesquels repose l'être, ou ce qui est.

Ces choses se peuvent concevoir en deux manières, dont voici la première :

Tout ce qui existe, toute créature, tout être a une raison d'existence, une fin qui lui est propre, et où il

n'arrive que par le mouvement. Il suit de là que le changement, la variété, la diversité sont une condition, une loi de sa nature. Mais vous comprenez que cela constitue sa manière d'être et non son être; car l'être est ce qui est immuable, ce qui est toujours, la raison de l'apparence, ou ce par quoi ce qui est accident change, se modifie, est différent; le type, en un mot, dont les objets particuliers sont une image imparfaite, et que la pensée doit constamment ramener à sa pureté idéale. Sur quoi on est obligé de reconnaître que l'être, en dehors du particulier, ne se trouve que dans la généralité, n'est conçu ou réfléchi que par l'entendement; et ainsi que la vérité et la science ne sont aucunement le produit ou le résultat de la sensation et du témoignage des sens, mais de cette force intuitive de la raison qui, dégagée de toute entrave, s'applique à la vérité intelligible, et nous la démontre dans sa forme simple, immuable, éternelle.

Second système. Ce n'est point dans la généralité qu'il faut placer l'être; car ce qui est général n'existe point réellement. Ce n'est là qu'un être idéal, imaginaire, une création de la pensée, sans qu'il y ait aucune relation nécessaire entre ce qui est et l'idée abstraite que s'en est formée l'entendement. L'être n'existe qu'à la condition d'une substance déterminée par des accidents ou des qualités, qui lui appartiennent en propre, qui la distinguent, et la rendent capable d'être appréciée ou d'être connue : ce qui suffit pour nous montrer que la connaissance de l'être, ou de la substance, ne s'obtient que par celle des accidents ou des qualités; je veux dire des propriétés qu'elle a de nous affecter, aussi bien que la vérité n'est que le rapport ou la convenance de l'idée à son objet, l'attribu

réelle de la qualité à la substance qui la renferme ou la comprend. Par quoi il est impossible de ne pas admettre que l'être, en dehors de ce qui est général, ne se trouve qu'en l'individu; que, soumis au regard de la pensée, il en est reconnu, mais non créé; de façon qu'on est en droit de soutenir que, la connaissance ayant son principe dans la sensibilité, toute science a pour fondement la sensation, et ainsi ne peut résulter que de l'expérience ou de l'observation, qui, occupée à suivre les mouvements successifs de l'être, nous découvre sa réalité sensible dans les lois qui appellent ou déterminent ses diverses transformations.

Tout cela étant bien éclairci, je reviens à la différence qui sépare la méthode de Platon de celle d'Aristote, et, pour la faire bien comprendre, je n'ai qu'à expliquer la marche que l'un et l'autre ont suivie dans la pratique des procédés élémentaires qui constituent le raisonnement.

Or, si on considère bien ces choses, on reconnaîtra que Platon arrive au discernement des principes par intuition, et à la preuve des conséquences par induction; comme aussi, nous prenant à partie dans l'examen et la discussion des propositions qu'il nous veut démontrer, entremêlant aux principes nécessaires les vérités consenties, nous faisant en quelque sorte participer au travail interne de sa pensée, on peut dire qu'il procède par voie d'analyse, et nous apprend ce qui est, en même temps qu'il nous enseigne l'art de le découvrir. Au lieu que, pour Aristote, on doit juger que sa marche est différente, en ce qu'il applique l'induction à la formation des principes, et la déduction à la démonstration des conséquences; de plus, que, ne laissant rien entrevoir du progrès logique de sa compréhension, n'expo-

sant la réalité que lorsqu'il y est arrivé, il faut avouer qne son procédé est purement synthétique, nous montrant le moyen d'expliquer la vérité que l'on possède, plutôt qu'il n'indique celui de la reconnaître quand on la cherche.

D'où la conséquence nécessaire, et ensuite des définitions que nous avons données de l'intuition, de l'induction et de la déduction, que, pour s'attribuer la science, ou pour reproduire en l'âme l'être, ou ce qui est, Platon, de ce qui est général, ou de l'idée, descend à l'objet, ou ce qui est particulier, cherchant, d'un autre côté, pour la démonstration, à rapporter l'objet, ou ce qui est particulier, à l'idée commune ou générale; alors qu'Aristote, pour se représenter en l'entendement l'être, ou discerner la réalité, de ce qui est particulier à la substance, de la qualité, remonte au principe, à ce qui est général; aussi bien que, pour la démonstration de ce qui est général ou du principe, il descend à ce qui est particulier ou à la conclusion.

Tout cela nous découvre en quoi Platon et Aristote se séparent. Mais, pour achever de les distinguer, et connaître en même temps en quoi ils se réunissent, il me reste à faire voir que toute la différence qu'il est possible de remarquer entre la marche de leurs discours, est un effet logique de la manière dont l'un et l'autre ont conçu et exprimé l'être ou ce qui est.

Ainsi, pour Platon, l'être est dans la généralité, dans ce qui est commun à plusieurs individus, dans ce qui les relie et constitue le genre ou l'espèce. L'être, au contraire, pour Aristote, résulte de la diversité, de ce qui fait que l'individu est lui et non pas un autre, de sa forme, qui le distingue et le sépare des autres, de sa différence, qui le fait un.

Cela posé, de ces deux manières pour Platon et pour Aristote de concevoir l'être ou de se représenter ce qui est, il sera aisé de faire ressortir le principe essentiel qui dirige leur dialectique, et par ainsi d'expliquer les diverses conséquences de contrariété et d'harmonie qui doivent nécessairement en résulter.

Car cette croyance une fois approuvée, que, hors de la pensée et de sa compréhension, il n'y a rien de réel; que, dans l'ordre des choses sensibles, dans le rapport de nos sens à leur objet, dans la sensation, tout n'est que mouvement, diversité, apparence, l'être pouvant être conçu mais non senti; qui ne voit pour Platon la nécessité de s'élever en esprit à la contemplation de l'être absolu, immuable, à l'intelligence de ce qui est général, de l'universel, ou de l'idée; notion première, innée, antérieure à toute impression ou opération sensible, et qui, loin d'emprunter sa réalité aux sensations, est ce qui les relie, ou les rapproche sous une forme commune, expression de la pensée? De sorte que, l'idée ou l'universel étant comme la racine de la démonstration, toute vérité ne peut être saisie que par l'entendement; les sens, au lieu d'en être un moyen, n'y sont qu'un empêchement; la science n'est point un résultat de l'expérience, mais du raisonnement, et l'âme, ne trouvant dans le corps, pour son affirmation, que gêne et obscurcissement, ne doit avoir plus grand souci que de s'en séparer, de se recueillir en elle-même, de s'y concentrer, et, comme dit Platon, « de ne croire qu'à elle-même, considérant chaque chose en elle-même, ou dans son essence, et par elle-même, ou avec l'essence même de sa pensée (1). »

(1) Plat., *Phédon*.

Il suit de là que, Platon n'admettant de réalité que par la pensée et dans la pensée, il ne peut y avoir pour lui de principes que par intuition. Toute l'activité de son âme devra s'appliquer à l'observation du monde intérieur de la conscience, et la connaissance des idées sera le fondement nécessaire sur lequel s'appuiera tout le système de sa philosophie.

A l'égard d'Aristote, si l'on a bien compris son opinion sur l'être, on n'aura aucune peine à se représenter l'ordre et la suite des recherches qu'elle commande, et le caractère de nécessité que doit en recevoir la démonstration.

Car, de ce que l'être, la réalité, ne se découvre que par le discernement des qualités différentielles, je veux dire des impressions que chaque objet a coutume de nous faire éprouver, il s'ensuit absolument que l'expérience, ou la sensation, est le moyen qui nous conduit à la connaissance; aussi bien que par l'induction se forment les principes qui soutiennent la démonstration; et la raison de cette conséquence me paraît évidente. Car si le caractère propre de l'individu, sa forme ou sa différence, est ce qui détermine son être, ce qui fait son essence, il est sans doute que l'unique moyen de l'apprécier, de le connaître, est l'observation des phénomènes sensibles, l'application de nos sens aux impressions diverses qu'ils peuvent en recevoir. De même que, si la notion commune, la compréhension des faits particuliers sous une idée générale, est le fondement de la démonstration, il faut bien admettre que, par la sensation, les faits particuliers se trouvant ramenés sous l'action de l'entendement, tout ce qui est démontré se rattache nécessairement à ce qui est senti; la sensibilité est le premier élément de la connaissance; et la science non plus que la philosophie ne doivent reposer que sur

l'expérience et l'intelligence du monde visible, recherchant dans les faits extérieurs la cause qui les produit, le lien qui unit la qualité à la substance, le rapport qui enchaîne l'affirmation à son objet, la convenance nécessaire de l'objet à l'attribut, et pour tout dire en un mot, l'équation de la parole et de la pensée, du jugement avec l'être, ce qui est, ou la réalité.

Voilà quelles sont les conséquences dernières qui ressortent de l'opinion d'Aristote sur l'être, et l'on a vu combien sont différentes celles qui se peuvent déduire de la doctrine de Platon. Toutefois, pour être opposés, n'allez pas vous imaginer que ces deux philosophes soient contraires, car, encore qu'ils se séparent dans la méthode, ou la démonstration, ils ne laissent pas de s'unir dans leur tendance, ou la conclusion.

C'est ainsi qu'en un lieu, si Aristote, par sa théorie de la forme, s'éloigne du système des idées, il faut néanmoins qu'il s'en rapproche, entraîné par cette vérité, que la science n'est point dans l'individu, ou ce qui est particulier, mais dans l'universel, ou ce qui est général. Car, si on peut s'expliquer en deux manières la recherche et la démonstration de ce qui est, son appréhension comme son expression, je veux dire la science et la vérité, impliquent nécessairement l'idée de généralité. Seulement, il y aura cette différence entre l'intuition de Platon et la compréhension d'Aristote, que, Platon attribuant à ce qui est général, à l'idée, une existence réelle, extérieure et antérieure à l'objet qui la représente, il est évident qu'il ne doit arriver à la connaissance des choses que par l'intelligence de leur essence, de leur idée, intelligence que l'esprit trouve en lui-même, et qui n'est en réalité qu'un rayon affaibli de la lumière éternelle, une pensée immédiate du verbe

incréé, cause première ou principe de ce qui est. Au lieu que, pour Aristote, l'être ne pouvant se rencontrer que dans une substance déterminée, l'universel, ou ce qui est général, n'est à vrai dire qu'une abstraction, un pur être moral formé par l'entendement. Ce n'est donc point la pensée ou le raisonnement qui donnent *à priori* la connaissance des choses, mais, par la sensation, les qualités individuelles, ou les faits particuliers, se trouvant placés sous le regard de l'esprit, son activité concilie ou oppose ce qu'ils ont de semblable et de différent, l'âme se représente une image absolue de l'objet qu'elle considère, et l'idée du bien, cause première, ou principe de ce qui est, n'est alors qu'un produit de cette force de rapprochement, de cette puissance de créer par la pensée, ou de concevoir la perfection, étant certain que l'idée ne peut se réveiller ou se compléter que par l'objet, ou à l'occasion de l'objet qu'elle représente, non plus que le principe se former en dehors des faits d'où il est produit, et l'âme arriver à la science, ou à la démonstration de ce qui doit être, sans l'expérience, ou l'observation de ce qui est.

On donc doit reconnaître que Platon et Aristote, différents par la méthode ou la forme du discours, n'en sont pas moins d'accord par le fond de la pensée, ou la conformité du jugement. Et cela est clair. Car, de ce que le bien, ou l'idée de la perfection, est la cause première à laquelle tous les deux rapportent ce qui est, il s'ensuit que, réunis dans le principe, il ne peut y avoir entre eux d'opposition que par la manière de le concevoir ou d'y arriver. Or, c'est dans cette supposition que je dis: — Pour Platon, le bien est ce qui doit être, la perfection, l'idée, idée antérieure à la réalité, que l'être manifeste ou reproduit, mais qui n'est pure, ou conforme

à son modèle, que dans l'esprit qui l'a pensée ou parlée. « Car la pensée n'est que la parole de l'esprit qui se parle à lui-même (1) ; » et pour Aristote, l'idée du bien est le réel, l'intelligence de ce qui est, l'indication du moyen qui conduit à la fin que l'on recherche, le discernement du lien par qui l'effet se rattache à la cause; le bien n'étant que le rapport ou la convenance de l'intention avec le résultat qu'elle poursuit. — D'où la conséquence nécessaire que, en Platon, le bien est absolu, éternel, immuable; que son idée préconçue est le modèle incréé de ce qui doit être; mais que, dans l'opinion d'Aristote, le bien étant relatif, on ne peut s'empêcher de convenir que l'être ne soit antérieur à l'idée : de plus, que l'esprit ne conçoive l'idéal que par le sentiment de la réalité; de façon que le progrès logique de l'entendement n'est point l'intuition, ou la connaissance de l'être par l'idée, mais au contraire, l'intelligence de l'idée par la compréhension de l'être, ou ce qui est : car l'homme est par sa nature dans l'impuissance de pénétrer immédiatement la pensée dc Dieu, et tout ce qu'il peut faire, est de considérer ce qui est, pour en déduire la cause ou le principe de ce qui doit être.

Toutes ces raisons font, ce me semble, assez comprendre en quoi Platon et Aristote se séparent, et en quoi ils se réunissent. Mais, ramenant la pensée de ces deux philosophes à ce qu'elle a de plus différent dans son procédé et dans son application, si vous recherchez les qualités qui les marquent l'un et l'autre par ce qu'ils ont de plus propre, et qui démontrent le mieux le caractère de leur génie, leur personnalité, peut-être qu'on est en droit de parler ainsi :

(1) Platon, *Théétète*.

Aristote excelle à déduire toutes les conséquences du principe qu'il a formulé, de même que Platon à discerner toutes les idées que résumera le principe. L'un recherche, et l'autre enseigne. Celui-ci descend avec vous des hauteurs de la science jusqu'aux simples faits d'où elle résulte, et qu'elle explique; celui-là, des idées les plus communes, des accidents les plus vulgaires, par un ordre de propositions qu'il vous est impossible de ne pas recevoir, et une justesse de rapprochement que votre jugement ne peut s'empêcher de confirmer, vous entraîne et vous élève jusqu'aux dernières limites de la pensée. De plus, n'admettant pour réel que ce qui est conçu, pour vrai que ce qui est jugé, ne prenant ses principes que dans les idées, Platon renferme nécessairement toute vérité en l'entendement. Et Aristote n'attribuant la réalité qu'à ce qui paraît, la vérité qu'à ce qui est senti, n'appuyant son raisonnement que sur des faits, produits de l'expérience ou de la sensation, il est naturel de supposer qu'il incline à rapporter toute connaissance à la sensibilité. Que si, enfin, Platon, continuellement appliqué à considérer l'essence et les mouvements de la pensée, est incomparable pour scruter les puissances de notre âme, diviser, ou mieux décomposer notre être en ses premiers éléments, Aristote, également doué du génie psychologique, mais moins porté à discerner les phénomènes de la conscience, qu'à observer et classer les faits extérieurs du monde visible, à comparer les systèmes, discuter les opinions, ne souffre non plus de rival en l'art de définir, de concentrer en un principe les faits et les idées que la démonstration devra plus tard faire ressortir ou expliquer. En sorte que, voulant terminer la comparaison de ces deux représentants éternels de la pensée humaine, on peut dire que, si, en Pla-

ton, cette dernière possède la connaissance d'elle-même et de sa force, elle trouve, dans Aristote, l'intelligence la plus rationnelle, ou la conduite la plus logique de son application; celui-ci visant à la spéculation, et l'autre à la pratique.

MÉDITATION SECONDE.

MORALE ET POLITIQUE.

> Ce que ma force ne peult découvrir, je ne laisse pas de le sonder et essayer; et en retastant et pestrissant cette nouvelle matière, la remuant et l'échauffant, j'ouvre à celuy qui me suyt quelque facilité pour en jouir plus à son aise, et la lui rends plus souple et plus maniable.
>
> (MONTAIGNE, liv. II, chap. 12.)

M'étant proposé de rechercher et d'étudier les principes de la morale et de la politique, ou les éléments constitutifs de l'homme et de l'État, je me suis d'abord appliqué à résumer les dialogues de Platon sur la *République* et les *Lois*. Puis, en suite d'un jugement de Montesquieu sur la pensée d'Aristote, à savoir, qu'il n'avait écrit sa *Palitique* que pour opposer ses sentiments à ceux de Platon, j'ai voulu pénétrer le génie de ces

hommes immortels, jusque dans ses plis et retours les plus essentiels, les plus internes; et bien que je me soit fait sur la conformité ou l'opposition de leur doctrine une opinion différente de celle de Montesquieu, je crois néanmoins que ce n'est pas ici le lieu de l'exprimer (1) : qu'il me suffise d'expliquer en peu de mots l'ordre que j'ai suivi dans mes recherches, et les idées principales qui doivent en ressortir.

Quant à la morale, mon premier soin a été de considérer dans son ensemble le traité d'Aristote. Mais, ne voulant surtout l'étudier que dans ses rapports avec la politique, j'ai dû me préoccuper seulement de ce qui a trait au bonheur de l'homme; et pour cela discerner son principe actif, ce qui constitue son œuvre essentielle; car, cette œuvre une fois indiquée, je veux dire, le terme où aspire l'activité humaine étant marqué, tout ce qui en rapproche l'homme est un bien, comme est un mal tout ce qui l'en éloigne. D'où l'on voit que ce qui est bien ou mal varie suivant le but qu'on s'est prescrit; et que, s'il est un bien absolu, il ne doit se rapporter qu'à lui-même, ou être à lui-même sa propre fin, comme le bonheur. En sorte que le bonheur est le bien suprême, et tous les autres biens n'étant que des moyens, c'est en lui qu'on doit reconnaître le principe et la fin de nos désirs, le mobile de nos actions, et pour tout dire en un mot, l'œuvre essentielle de l'homme.

Tel est, d'après Aristote, la fin dernière où tendent nos actions. Essayons maintenant d'apprécier la différence qui existe entre les moyens d'y parvenir, et partant, de définir et préciser la nature et les conditions du bonheur.

Aristote divise les biens ou les avantages dont l'homme

(1) Voyez *Méditation première.*

peut jouir en trois classes. A l'une se rapportent les biens extérieurs, et les deux autres comprennent les avantages personnels, tels que les biens du corps et ceux de l'esprit. Mais puisque, en réalité, ces biens divers ne sont, pour l'homme qui les possède, qu'un moyen d'exciter en lui cette joie de l'âme qui, permanente, fait le bonheur, il s'ensuit évidemment que le prix ou la valeur de ces biens est toujours en proportion de l'intensité du plaisir, et de la durée du contentement qui se fait sentir et se prolonge en l'âme satisfaite; et que si parfois le désir est une cause de jouissance, elle n'est durable que par la raison. D'où il résulte que l'homme n'obtient le bonheur qu'à la condition de reconnaître ce qui lui est convenable, de le vouloir, de coordonner ses actions à sa volonté. Mais ce rapport de l'action à la fin qui lui est proposée est ce qu'Aristote appelle vertu; et la convenance de cette fin avec la raison est marquée par l'accord du jugement, qui comprend le but à atteindre ou le résultat, avec le désir qui le poursuit. Donc le bonheur est une conséquence de la vertu en général, et la vertu elle-même n'est que l'harmonie de l'entendement et de la volonté.

Car, afin qu'on entende la chose à fond, il faut savoir qu'il est en l'homme deux puissances : l'une par qui, intelligent, ou capable de discernement, il juge et apprécie les qualités des objets; l'autre qui, sensible, ou capable d'impressions, désire, craint, et en suite de son pressentiment, le porte à rechercher ou à fuir ce qui, en eux, peut être une cause de bien ou de mal. Or, ces deux facultés, ou principes d'actions, s'enchaînent mutuellement, et leur activité réciproque est incitée par le même agent ou la même pensée motrice. C'est ainsi que l'entendement ne recherche l'intelligence de son idée

que par le désir d'un bien que renferme l'objet de sa connaissance ; de même que la volonté ne poursuit la jouissance de son désir que par l'idée d'un avantage qui arrête son attachement.

Et cela nous démontre que, pour agir, l'homme a besoin d'être sollicité par l'attrait du bien, et que la préférence, ou le désir qui le porte à l'action, excité par l'entendement, ne peut être fixé que par la volonté.

En quoi il paraît que l'entendement est le principe de la volonté, comme la préférence est celui de l'action aussi bien que la pensée n'est en nous que la puissance de comparer, afin de choisir entre nos démarches celles qui ont pour effet de nous attirer le plus grand bien, ou de nous préserver du plus grand mal. Et, selon que le jugement de la raison est conforme au vrai, le désir de la volonté qui s'y rapporte a une tendance naturelle au bien ; comme si l'entendement s'est trompé, en appréciant les rapports qui se trouvent entre l'homme et les objets, c'est-à-dire entre lui et ce qui n'est pas lui, un mal nécessaire est la conséquence de cette erreur, de même que le bien est celle de la vérité ; car la volonté choisit le bien, comme la raison a jugé le vrai.

Toutefois, si la volonté et l'entendement se meuvent par la même pensée, il ne faut pas croire pour cela que ces deux puissances aient toujours la même fin. Au contraire, le plus souvent il arrive que les penchants de l'une et les raisonnements de l'autre se trouvent en opposition, et c'est alors qu'il se fait en nous un combat où, quittant la vérité que nous démontre l'entendement, pour céder aux caprices d'une volonté corrompue, nous consommons la ruine de notre existence, dans le temps même que nous croyons avoir tout fait pour notre félicité. Sur quoi on peut apprendre à estimer l'importance

d'une bonne éducation ; car, s'il est vrai que toutes les misères de notre vie sont engendrées par ce trouble et cette confusion qu'y apporte une volonté constamment en révolte contre la raison, n'est-ce pas travailler au bonheur de l'homme que de rétablir ou de conserver l'ordre et l'harmonie entre ces deux puissances? Et puisque, dans la pensée d'Aristote, tel est le résultat que doivent se proposer les lois sur l'éducation, je crois qu'il est nécessaire de rappeler ici quelques-uns de ses principes.

L'homme n'agit qu'en vue d'un bien, et ce bien est relatif ou absolu. Or, le bien absolu, je veux dire le bonheur, est le seul qui puisse fixer notre attachement. Le bonheur ou la recherche du bien absolu est donc le mobile de nos facultés, et notre œuvre essentielle consiste à le trouver. Mais si tout désir est excité par l'idée du bien, toute action suppose un désir qui la détermine. L'entendement est donc le principe de la volonté, comme la volonté est celui de l'action ; et puisque toute action a une fin qui lui est proposée, et où elle n'arrive que par la pensée qui la dirige dans le sens que la volonté poursuit, cela fait que le bonheur ne s'obtient qu'à la condition d'une harmonie réciproque et nécessaire entre les deux puissances de l'homme, l'entendement et la volonté ; ou, en d'autres termes, à la condition de comprendre et de vouloir ce qui le constitue ; et ainsi, il est clair que l'intelligence et la volonté sont les deux facultés qui importent le plus au bonheur, et que l'éducation a surtout pour objet d'éclairer, de diriger. De là pour elle cette nécessité de les contenir, aussi bien que d'en soumettre l'action au principe qui leur est commun ; car c'est ainsi que le désir et le jugement, n'ayant qu'une s

même tendance, toutes les forces de l'activité humaine se trouveront en harmonie, et l'homme jouira de toute sa puissance, comme aussi de tout le bonheur que peut donner la conscience d'une nature bien ordonnée.

Voilà pour ce qui regarde la morale : voyons maintenant ce qui résulte de la politique.

Comme tous les hommes doués d'un génie en qui se trouvent confondues l'étendue et la profondeur, et comme eux dominé, entraîné par un seul principe, Aristote, ayant reconnu et fixé la loi morale de l'homme, son œuvre essentielle, a cherché, autant que possible, à y conformer la loi politique, à y rapporter l'œuvre essentielle de l'État. Ainsi, dans sa pensée, l'idée du bien, ou le désir et la recherche du bonheur, étant le principe des facultés humaines, et chaque individu ne pouvant être heureux que par la vertu, la modération, résultat nécessaire de l'harmonie ou de l'accord de sa volonté avec la raison, tous les préceptes de la morale doivent tendre à nous éclairer sur l'objet de nos facultés, l'étendue de leur action, le principe qui la détermine, et surtout le rapport qui existe entre les deux éléments essentiels qui constituent l'être humain, l'entendement et la volonté. Mais, d'un autre côté, s'il est impossible de ne pas convenir de l'analogie que présente l'organisation de l'État avec celle de l'individu, il faut aussi admettre que les phénomènes qui résultent de l'activité morale de l'homme doivent se reproduire, par le gouvernement, dans la constitution politique de l'État; et dès lors ce qui est bien ou mal en morale, c'est-à-dire pour l'individu, le sera également en politique, c'est-à-dire pour l'État : de sorte que, l'œuvre essentielle ou la loi morale de l'homme étant de rechercher ce qui lui est convenable, utile, et pour cela, de régler ses actions par sa

volonté, et sa volonté par sa raison, il est évident que, pour l'État, son œuvre essentielle ou sa loi politique est rechercher tout ce qui se rapporte au fondement de son institution, ce qui tend à augmenter le bien-être de ses membres ou des associés, les éléments de sa conservation, et par conséquent d'appliquer à sa constitution le principe d'où émanent la vertu et le bonheur de l'homme.

Car le même rapport qui existe entre les deux principales puissances de l'organisation humaine, l'entendement et la volonté, doit également se retrouver entre les deux principales divisions de l'État, les gouvernants et les gouvernés. Et de même que, pour l'individu, le bonheur ne s'obtient que par la soumission en lui du principe qui désire à celui qui raisonne, de même l'État ne peut se conserver et marcher au but de son institution que par l'autorité des hommes intelligents et l'obéissance des hommes passionnés.

C'est que la nature a créé l'homme de telle sorte que, par sa raison, il connaît et apprécie les rapports que les divers objets peuvent avoir avec son bien-être ou sa conservation ; et, par sa volonté, il les recherche ou les évite, selon que l'idée qu'il s'en est faite excite en lui le désir du bien ou la crainte du mal. En quoi il paraît que le désir et la recherche du bonheur sont toujours le mobile de ses facultés ; mais il peut arriver que, sollicitée par la même cause, leur action n'ait pas cependant le même effet. De là vient que la volonté, entraînée par un désir trop véhément, corrompt ou méconnaît le jugement de la raison ; l'homme s'égare, et se rend d'autant plus misérable qu'il aspire davantage au bonheur. Que si, au contraire, la volonté, moins ardente, se laisse conduire par une pensée que la réflexion a éclairée et ne cesse d'accompagner, son désir comme son attachement n'é-

tant provoqués et fixés que par une opinion et un jugement conformes à la vérité ou à la raison, l'entendement et la volonté se trouvent en harmonie, et leur action et leur puissance, dirigées et concentrées sur un seul et même objet, déterminent cette vertu qu'Aristote a reconnue être inséparable de la modération, et la condition essentielle du contentement, de cette joie de l'âme qui, permanente, est ce qui nous rend heureux.

Car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à la recherche des plaisirs. Et il est vrai que cette impulsion a son principe dans la nature elle-même, puisque l'âme, ou la faculté qui en nous désire, est incapable de satisfaction ou de repos aussi longtemps qu'elle ignore ce qui mérite de la charmer ; ou qu'ayant reconnu et choisi l'objet de son affection, elle se trouve dans l'impuissance de le posséder. Et c'est ce qui fait que l'inquiétude, ou l'absence d'attachement, est pour l'âme une cause d'ennui, comme la privation en est une de tourment ; car, l'obstacle qu'elle rencontre dans sa poursuite irritant sa passion, l'imagination exaltée se complaît à se retracer l'objet qui la flatte et qui l'entraîne, et plus elle a rêvé de bonheur à posséder, plus le regret d'un bien impossible l'attriste et la consume. Comme aussi, dès que l'homme est arrivé au terme où le portait son désir, si la raison ne l'a déterminé ni conduit, à cet élan de joie qui accompagne la jouissance d'un bien qu'on espérait depuis longtemps, la réflexion ne tarde pas à faire succéder l'amertume du repentir, et l'âme, troublée, combattue par des sentiments opposés, finit par trouver sa misère dans ces mêmes biens où l'imagination en délire aimait à créer sa félicité. Sur quoi il est aisé de comprendre qu'outre cette ardeur inquiète où nous tient la recherche du bien-être, notre activité

morale se partage en deux principes qui, reliés par le même désir, n'ont pas toujours les mêmes vues. Et c'est de là qu'il arrive que la volonté, abusée par une opinion vaine et fantastique, s'emporte vers un bien que le jugement a reconnu pernicieux, ou que l'entendement, aliéné par un penchant aveugle et téméraire, approuve un attachement qu'il devrait condamner. Mais, puisque l'harmonie ou le désaccord de ces deux puissances avec la fin que la nature leur a prescrite constitue le bien ou le mal de l'homme, n'est-il pas évident que son étude et son désir doivent être de connaître cette fin et de la suivre? et comme il est impossible que l'âme soit heureuse, aussi longtemps qu'elle est tourmentée par l'ennui, la privation ou le regret, nous sommes toujours obligés de convenir avec Aristote que la condition du bonheur est pour l'homme dans la tempérance et la vertu, ou en d'autres termes, dans l'activité de l'âme éclairée et dirigée par l'intelligence, et par ainsi dans l'union ou l'harmonie de l'entendement et de la volonté.

Ces choses étant bien entendues à l'égard de la morale, je reviens à la politique; car, après avoir montré que l'homme n'était bien ordonné que par la vertu, la raison, il me reste à prouver que l'État n'est bien constitué que par la justice, l'égalité; l'égalité et la justice étant pour l'État ce que la vertu et la raison sont pour l'individu.

En effet, si, en conséquence des idées d'Aristote sur le moral de l'homme, il résulte que le principe de ses facultés est la recherche du bonheur, et que, sollicité ou combattu par des affections ou des penchants contraires, il ne peut trouver le repos que dans la vertu, accomplir son œuvre que par la raison, il est vrai aussi de dire, ensuite de ses principes politiques, que l'État, né des be-

soins de la vie, a pour mission de les satisfaire ; et comme la diversité des besoins qui l'ont rendu indispensable, constitue par cela même une opposition d'intérêts qui tendent constamment à se détruire, il s'ensuit nécessairement que l'État ne peut se maintenir, et marcher au but de son institution que par une autorité et une force en harmonie avec son principe. Cette autorité, cette force, est ce qu'on appelle gouvernement, et la manière dont elle est organisée et appliquée est ce qui fait la différence des constitutions politiques, tout comme le principe, ou la tendance qui, en l'homme, détermine ses actions, est ce qui lui donne un caractère. Ainsi, pour l'individu, suivant que son entendement est inhabile à gouverner le caprice de la volonté, ou qu'en lui, au contraire, le jugement domine la passion, on dit qu'il est un homme sage, éclairé; ou irréfléchi, téméraire ; recevant au surplus le nom du vice ou de la vertu qui le dirige au bien, ou l'entraîne à sa perte : et pour l'État, suivant que l'autorité émane d'une classe de citoyens en qui se trouvent la prudence et la modération, ou qu'on l'attribue à des hommes ignorants et passionnés, la constitution ou le gouvernement change de caractère, et les formes diverses par qui se révèle ou se produit l'autorité, tirent leur nom du nombre ou de la qualité des citoyens qui en sont revêtus. De là ce qu'on appelle monarchie, aristocratie, ou mieux oligarchie, démocratie, qui sont les deux constitutions les plus opposées, et qui, donnant un pouvoir exclusif, soit aux riches, soit aux pauvres, reproduisent dans l'État cette contrariété que nous avons reconnue, dans l'être humain, exister entre les deux puissances qui le constituent, l'entendement et la volonté. Quant au principe qui doit régler et conduire l'organisation et l'exercice du gou-

vernement, par le droit de souveraineté, c'est dans la justice et l'égalité qu'il faut le chercher, comme nous avons trouvé celui qui règle et conduit l'organisation et l'activité morale de l'homme, dans la vertu et la raison.

Car la même chose arrive dans la cité que dans l'individu, et comme la raison et la vertu ont pour objet et pour résultat d'indiquer et de produire en l'homme ce qui est un bien réel ou son intérêt véritable, ainsi le gouvernement a pour mission de reconnaître où se trouve dans l'État le bien ou l'intérêt de tous, et par là d'imprimer à tout ce qui émane de l'autorité la direction qui tend le plus à répartir, entre tous les membres de l'association politique, la plus grande somme de bonheur que comporte leur condition.

De sorte que, l'autorité ou le gouvernement étant pour l'État ce que l'intelligence ou la raison est pour l'individu, il faut absolument en conclure que l'origine et le fondement de son institution, la condition de son exercice, la règle de sa pratique, que tout en un mot, dans l'organisation politique, est soumis au même principe, à la même loi qui préside à l'organisation morale de l'homme ; et ainsi, que la science du publiciste n'est en réalité que la science du moraliste appliquée à l'État ; ou, en d'autres termes, que la connaissance des lois sociales ne peut s'obtenir que par la connaissance des lois morales, les hommes, en se réunissant, formant un corps, un être collectif, soumis aux mêmes besoins, doué des mêmes facultés que l'individu, et devant par cela même retrouver dans sa constitution, dans l'organisation des éléments de son être, le même rapport, la même convenance qui se fait remarquer dans la constitution, dans l'organisation des éléments de l'être humain.

MÉDITATION TROISIÈME.

AVANT-PROPOS.

M'adressant au lecteur au sujet du Fragment III, *de l'Homme et de ses facultés*, je n'ai pas craint de réclamer son indulgence. Aujourd'hui, usant de la même franchise pour la Méditation troisième, *de l'Homme et de l'État*, j'oserai lui dire qu'elle est digne de toute son attention. Le Fragment est l'œuvre d'un esprit qui cherche, la Méditation est celle d'un esprit qui a trouvé. Elle montre ce qu'un travail persévérant et réfléchi peut donner. Je l'offre comme la dernière expression de ma pensée, et je termine par cette réflexion du plus grand écrivain, peut-être, dans notre langue : « Avec quelque talent que l'on soit né, l'art d'écrire ne s'apprend pas en un jour (1). »

(1) Rousseau.

MÉDITATION TROISIÈME.

DE L'HOMME ET DE L'ÉTAT.

Le disputer et l'enquérir n'a d'autre but et arrêt que les principes.

(MONTAIGNE, liv. II, ch. XII.)

Après avoir résumé la doctrine de Platon et d'Aristote en morale et en politique, j'ai cherché à faire connaître le rapport qui se trouve entre ces deux sciences, de manière à montrer que l'organisation du corps social, l'institution du gouvernement devant se faire à l'image de l'organisation de l'homme, et reproduire les éléments de son activité, les lois politiques ne sont, à vrai dire, qu'une conséquence des lois morales, la condition de l'ordre en la société est la même qu'en l'individu, et ce n'est que par la connaissance de l'homme qu'on arrive à celle de l'État.

Ce principe est le fondement sur lequel s'appuie tout le système de Platon et d'Aristote; principe inhérent à

MÉDITATION TROISIÈME.

DE L'HOMME ET DE L'ÉTAT.

Le disputer et l'enquérir n'a d'autre but et arrêt que les principes.

(MONTAIGNE, liv. II, ch. XII.)

Après avoir résumé la doctrine de Platon et d'Aristote en morale et en politique, j'ai cherché à faire connaître le rapport qui se trouve entre ces deux sciences, de manière à montrer que l'organisation du corps social, l'institution du gouvernement devant se faire à l'image de l'organisation de l'homme, et reproduire les éléments de son activité, les lois politiques ne sont, à vrai dire, qu'une conséquence des lois morales, la condition de l'ordre en la société est la même qu'en l'individu, et ce n'est que par la connaissance de l'homme qu'on arrive à celle de l'État.

Ce principe est le fondement sur lequel s'appuie tout le système de Platon et d'Aristote; principe inhérent à

leur pensée, mais qu'il est cependant nécessaire d'étudier en lui-même, afin d'en mieux comprendre l'étendue et la vérité.

Or, c'est à le dégager de toutes les idées qui l'enveloppent, à le mettre en relief, à discerner les rapports d'où il résulte, que mon premier travail a été consacré (1); et bien que, pour une attention pénétrante et réfléchie, les rapprochements que j'ai faits soient de nature à établir cette conformité de l'organisation morale de l'homme et de la constitution politique de l'État, cependant, pour achever de vous en convaincre, on va pénétrer plus avant dans l'intelligence de la société, aussi bien que découvrir les ressorts les plus cachés du moi humain, en expliquant les causes motrices de l'entendement et de la volonté. Que si vous rencontrez, dans cette lecture, quelques aperçus d'une compréhension difficile, je vous prie de vous souvenir que je raconte les phénomènes les plus abstraits de la pensée humaine, et aussi de me pardonner si je ne me suis pas toujours exprimé clairement sur des principes que le génie des plus grands philosophes n'a fait, le plus souvent, que proposer à nos méditations.

Ceux qui ont l'esprit de discernement savent que le moral de l'homme se partage en deux éléments essentiels, qui sont ses deux principales puissances : l'une, qui le porte à rechercher, à connaître le vrai, le bien, son intérêt, et par suite à restreindre son désir à la mesure de son pouvoir; l'autre, qui, dépourvue de connaissance, effrénée, s'abandonne à tous les caprices de sa passion. Or, à chacune de ces facultés, l'idée du bien est ce qui en éveille et en arrête la tendance et l'action;

(1) Voyez la Méditation II.

mais, selon que l'une et l'autre sont uniformes et concordantes, ou qu'aspirant à une même fin, elles ne se reposent qu'en un seul et même objet approuvé par la raison, c'est-à-dire, suivant que l'entendement et la volonté, excités et déterminés par une même cause, rapportent constamment leur activité au principe d'où elle émane, on dit qu'elle est bien ordonnée ; comme aussi, le moral de l'homme étant organisé en cette sorte, que, sollicité par un double penchant, et comme suspendu entre deux affections contraires, il peut se contenir, et, délibérant sur la conséquence de son action, se prêter ou se refuser au charme qui l'entraîne, selon que le jugement de sa raison conspire ou s'oppose à l'inclination de sa volonté, n'est-il pas évident que, pour être heureux, l'homme a besoin d'intelligence, de liberté, ou de force morale, puisque ainsi, ne voulant que par son entendement, n'agissant que par sa volonté, il réunit ou concentre en un seul élan toute sa puissance dans le même attachement, et n'éprouvant ni la tristesse ni l'amertume que donnent la privation et le regret, son âme jouit de toute l'activité que comporte sa nature dirigée par la raison.

Je conclurai de tout ce qui précède, à l'égard de la morale, premièrement, — que l'entendement et la volonté sont les deux puissances en qui et par qui se révèle et se produit l'être humain ; secondement, — que son principe actif, le moteur de son activité, ressort de l'idée, et s'applique à la poursuite du bien, éclairé en sa connaissance, et dirigé en son action par le raisonnement ; troisièmement, enfin, — que l'étendue et l'énergie de ces puissances, ainsi que la prédominance de l'une sur l'autre, est ce qui fait la différence des organisations qui en résultent, je veux dire le caractère du

moi humain, car c'est en cela que consiste l'homme : *Et enim hoc ipse homo est.*

Cela étant bien compris, j'entrerai maintenant dans la connaissance de l'État, en appréciant les éléments qui le constituent ; remontant au principe de son institution, du gouvernement, de l'autorité en général ; car c'est à préciser l'origine et la fin de la société, de toute association, que nous parviendrons à déterminer l'œuvre essentielle de l'État, et par suite les divers rapports qu'il convient d'établir entre les membres de la cité et le gouvernement, de manière à ce que, tous n'agissant qu'en vue de l'objet qu'ils doivent se proposer, l'ordre et la justice émanent de ce concours, comme la vertu et le bonheur ne sont pour l'individu qu'un effet de celui de l'entendement et de la volonté.

Il est aisé de faire entendre, à ceux qui ont réfléchi sur la nature de l'homme, qu'il est en lui deux causes de sociabilité : l'une par qui, recherchant la femme, il éprouve le besoin de se reproduire ; l'autre, qui, née de l'amour que toute créature ressent pour ce qu'elle a créé, l'enchaîne d'abord à la mère, puis à l'enfant, dont la grâce et la faiblesse sont les liens qui l'attachent le plus étroitement à la société. C'est qu'en effet, dès là qu'un homme s'est choisi une compagne et que la famille est constituée, ce lui est une obligation impérieuse d'assurer son existence par tous les moyens que l'expérience et la réflexion peuvent lui suggérer. Or un des premiers qui se présentent est l'association, Car, outre l'assistance qu'il peut recevoir du concours de ses semblables, il possède en lui-même un instinct de sociabilité, ou un sentiment naturel de bienveillance pour l'homme, qui le porte et le dispose à la vie commune ; et puis, ce n'est que par elle ou en elle

que son cœur, son intelligence, toutes ses facultés trouvent à s'appliquer, à se développer; de façon que le rapprochement de l'homme et de la femme, leur union, la famille, ayant son principe dans la nature elle-même, et toute la vie sociale pouvant être regardée comme une conséquence obligée de ce nouvel état, l'homme, la famille et la société sont les trois termes qui représentent l'humanité dans son progrès. C'est de l'étudier, de le connaître, d'en ordonner la marche, que le moraliste et le publiciste doivent faire leur principale et leur plus sérieuse occupation; et puisque la direction qui convient à l'activité morale de l'homme est reconnue, il nous faut montrer, présentement, que la famille et la société n'étant que l'extension et le complément des facultés humaines, le même principe ou la même loi qui, dans l'individu, fait la vertu et le bonheur, fait également dans la famille et dans l'État l'ordre et la justice, et, par la conservation et l'harmonie de tous ses membres, le bien et le bonheur de chacun en particulier.

D'abord, il est impossible de ne pas admettre que toute espèce de concours à une même fin ne saurait s'effectuer sans une direction; c'est là une vérité qui s'applique à toute agrégation, à toute organisation, à toute société, quelles que soient d'ailleurs la pensée qui préside à l'action de ses membres, la tendance ou la cohésion des parties qui la composent. Ainsi, du moment qu'une œuvre commune s'accomplit, il faut nécessairement qu'il y ait d'un côté autorité, et de l'autre obéissance. Ce principe, ou plutôt cette loi vitale, est très-certainement pour la famille et pour l'État la condition essentielle de leur formation, de leur progrès; et, n'étant personne qui en méconnaisse la vérité, c'est à préciser la règle qui détermine son application et qui en fait la

justice, que nous devons par-dessus tout nous attacher.

Et pour cela, reportant ma pensée sur la cause et l'objet de toute société, je vois que, résultat nécessaire des besoins de la vie et de la faiblesse ou de l'insuffisance de l'homme, elle n'est qu'une association de forces particulières dans un intérêt commun. D'où il ressort que l'intérêt de chacun est bien ce qui le porte à s'associer, mais que le principe et la fin de la société ne peuvent être que l'intérêt de tous ; ou, en d'autres termes, que, si le mobile social ou la tendance des parties associées est l'intérêt particulier, l'association ne doit se proposer que l'intérêt général ; c'est de lui et pour lui qu'elle tire son être, c'est en lui et par lui qu'elle doit se poursuivre et se maintenir. Or, en suite des rapports infinis qu'engendre la vie commune et des passions qu'elle éveille, il est aisé de prévoir qu'un jour, les divers intérêts qu'elle a créés n'étant plus en harmonie d'action ou d'effort, soit entre eux, soit avec le bien ou l'intérêt de tous, la société ne devient possible que par une force de résistance en rapport avec celle de l'attaque. De là nécessité de conventions, ou d'une règle, d'une loi, et par ainsi d'une autorité qui l'ordonne et qui l'applique, c'est-à-dire d'un système ou d'un ensemble d'institutions qui, attribuant à chacun sa part de commandement et d'obéissance, constitue ce qu'on appelle l'ordre social ; toute la société ne reposant que sur ce droit de commander ou d'influer sur les intérêts de tous, et qui, revendiqué par chacun, ne peut être accordé ou exercé qu'à de certaines conditions, qu'il est temps d'examiner.

II.

L'homme est organisé de manière à éprouver divers besoins, et à se mouvoir et agir, en de certaines limites, pour y trouver une satisfaction. Le premier instinct qui doit se manifester en lui est la recherche du bien-être, ou plutôt le désir d'éloigner ce qui est ou serait pour lui une cause de douleur. Travailler à se suffire à lui-même ou se conserver, voilà son premier penchant; penchant qui, du reste, est commun à tout ce qui respire, et dont l'expression vitale est le mouvement et la sensibilité. Mais, parce qu'il est dans la nature de l'homme d'être, ainsi que la bête, sujet aux nécessités de la vie, combien il s'en faut, néanmoins, que sa raison puisse être mise en parallèle axec l'instinct des animaux; et qui pourrait jusque-là méconnaître toute la distance qui les sépare? Car si, afin d'expliquer dans la bête ses mouvements de conservation, j'en recherche le principe, il m'est permis de supposer qu'elle n'agit qu'entraînée par une force occulte, dénuée de réflexion, mais suscitée par la nature, à mesure que la nécessité la presse. Supposition qui, d'ailleurs, est confirmée ou étayée par cette convenance immuable, cet accord permanent et uniforme entre l'industrie et les besoins d'une espèce, sans que pas un des individus qui la composent s'écarte en quoi que ce soit de la règle qui lui a été prescrite; et cela par une loi de nature qui, sage et prévoyante en ses idées de création, aussi bien qu'infaillible en ses moyens de conservation, après avoir ordonné les parties du monde en un tel enchaînement, qu'il leur est impossible d'exister en dehors du tout qui

les comprend et les relie, comme à ce tout lui-même de se maintenir, sans l'harmonie ou le concert des éléments dont il est formé, en a établi et assuré la force ainsi que la durée, de manière à ce que rien ne pût la détruire ou la troubler. « Et ita eum esse undique « aptum, ut nulla vis, tantos queat motus, mutationem- « que moliri, nulla senectus diuturnitate temporum exi- « stere, ut hic ornatus unquam dilapsus occidat. »

De là, pour chaque partie ou élément du tout, une manière d'être ou d'exister qui lui est propre, nécessaire, et par qui elle accomplit son œuvre essentielle, sa destination.

Car depuis l'atome ou le grain de poussière, qui d'un souffle s'élève et se perd dans l'espace, jusqu'à cette vapeur insaisissable qui, attirée par la montagne, et condensée au bout de la tige qui la couronne, y réfléchit dans son azur l'immensité des cieux ; depuis le moucheron qui bourdonne et que l'homme écrase du pied, jusqu'à cette lumière éclatante du soleil et des astres qui roulent dans le firmament, quelle pensée ne découvre que, suspendue entre deux infinités, l'une de grandeur et l'autre de petitesse, toute créature a sa place marquée dans l'ordre des choses, son rapport de convenance, sa mission à remplir ; je veux dire son être, une organisation, son existence, qui, déterminée pour la fin générale où conspire chaque partie de l'ensemble, y contribue dans l'ordre et l'étendue, ainsi que dans la proportion des mouvements qui lui sont imprimés.

Considérez que la matière insensible, le corps inerte, est soumis au pouvoir de l'attraction, à un mouvement dont la cause, étant hors de lui, le pousse et l'entraîne dans une direction obligée, nécessaire, impuissant qu'il est à la modifier ou à la changer; tandis que l'animal,

étant doué de sensibilité, et susceptible d'attachement, trouve, sans aucun doute, en l'appétit, une cause impulsive d'action; mais, déterminé par l'instinct ou cette force occulte qui prévoit ses besoins et lui inspire les moyens d'y pourvoir, il n'a rien dans son activité qui annonce le pouvoir de comparer, de choisir; et par conséquent, dépourvu de réflexion, il est dans l'impuissance de raisonner, et ainsi d'acquérir la science, d'où résulte, tant pour l'espèce que pour l'individu, sa perfectibilité, son perfectionnement.

On voit assez de là que le propre ou l'essence du moi humain est cette force morale qu'on appelle liberté, ou, en d'autres termes, le pouvoir de comparer, de choisir, la préférence, qui, résumant en elle toutes les opérations de l'entendement et de la volonté, est comme la dernière expression de la raison et aussi le caractère distinctif de l'humanité.

C'est que toute la différence qui existe entre l'homme et la bête se trouve là. L'homme, il est vrai, ainsi que l'animal, est exposé à l'action du monde extérieur; il en reçoit comme lui des impressions, qui éveillent en lui un désir de rechercher ou de prévenir leur retour, selon qu'il en attend du bien ou du mal-être, et jusque-là tout se passe en l'un comme dans l'autre, car le désir du bien ou la crainte du mal est pour tous les deux le mobile de leur activité. Mais, en l'animal, tout acte est produit par l'instinct, est l'effet d'une impulsion qui, dérivant d'une science que tout individu de la même espèce a reçue infuse avec la vie, ne tend précisément qu'à lui suggérer les moyens de se conserver. Et cela nous explique pourquoi, inhabile à prévoir, ainsi qu'étranger aux sentiments de la joie ou du regret, ne trouvant en lui aucune raison d'hésiter, il se livre en aveugle à tous

les appétits qu'il ressent. Vous comprenez, en effet, que la nature ayant marqué elle-même la différence qui existe entre les animaux, par celle des besoins qui émanent de l'organisation, force encore lui a été d'inculquer en chaque individu un penchant qui détermine son industrie. Et comme la raison, ou la faculté de prévoir, de considérer, de juger, ne devait appartenir qu'à l'homme, pour que ce penchant et l'industrie qui en est le résultat soient toujours pour l'animal en rapport avec ses besoins, qui ne voit également la nécessité, en lui, d'une cause, d'un principe qui ordonne ou ramène constamment son appétit au moyen de le satisfaire? Cette cause ou ce principe est ce qu'on appelle *instinct*. De sorte que, l'étendue et la mesure de l'activité animale se trouvant réglées et enfermées par la souveraine puissance en un cercle éternel d'opérations que la bête ne peut ni refuser ni modifier, on est obligé de reconnaître que la perfection est pour elle de céder à l'impulsion de son instinct, comme la vertu est pour l'homme de résister à l'entraînement de la passion, pour n'obéir qu'aux prescriptions de la raison.

Car il est évident que la vertu, ou la perfection de l'être organisé, ressort principalement de sa disposition à effectuer son œuvre essentielle, ou ce que réclament sa destination, son intérêt; et partant que la bête, en qui le besoin est toujours réel, excitée quelle est par un appétit conforme à sa nature, ne saurait faillir à suivre son instinct, qui n'en est que l'expression; comme aussi, étant certain que l'homme n'a reçu en partage aucun penchant nécessaire, on est fondé à soutenir que, libre en son attachement, il ne peut accomplir son œuvre, ou agir d'une manière conforme à son intérêt, que par le choix raisonné de son jugement.

D'où la conséquence qu'en l'animal tout acte est nécessaire, ou le résultat de l'instinct; au lieu qu'en l'homme, toute action est libre, ou le produit de la raison.

Et cela nous découvre cette opposition que nous avons marquée entre les deux principes d'où ressortent les actions de l'homme et les mouvements de la bête: je veux dire l'appétit et le jugement, ainsi qu'entre le mérite de l'un et la perfection de l'autre. Puisque, d'un côté, s'il est sans doute que l'activité animale, entraînée par l'instinct, est toujours ordonnée pour la conservation ou le plus grand bien de la bête qui agit, il faut aussi admettre que l'activité humaine, dont le principe est la raison, est loin d'y rapporter constamment sa tendance, détournée qu'elle est de son objet essentiel par un désir faux, imaginaire, et qu'ainsi le bien et le mérite de l'homme consistent à surmonter sa passion, comme la perfection, ou l'intérêt de l'animal, consiste à subir son appétit, à ne pouvoir s'écarter de son instinct.

III.

Voilà de quelle sorte on parvient, dans la morale, à établir entre les facultés humaines la prééminence de la raison; et c'est là un avantage qu'il est difficile de ne pas lui accorder; car, si l'homme est obligé d'avouer que par elle seulement il arrive à la connaissance du vrai, du bien, de son intérêt, ne pouvant qu'à sa lumière discerner ce qui lui est convenable, utile, il faudrait qu'il y eût dans sa pensée un étrange renversement, pour ne pas s'étudier à donner à son jugement toute la préférence que comporte sa supériorité.

Vous convenez pour l'être organisé d'une œuvre es-

sentielle qui lui est propre, et qui, ordonnée ou inhérente à sa nature, ne peut s'effectuer que par un double effort, suscité en lui par le mobile qui le porte à se mouvoir et agir, et le principe intelligent qui ramène son progrès à la fin qu'il doit se proposer. Or, dans la bête, ces deux ressorts du mouvement se trouvent confondus sous le nom d'instinct, qui en est pour ainsi dire l'harmonie nécessaire et préexistante ; mais, en l'homme, essentiellement distincts par le mode et la tendance de leur action, ils ont chacun un premier moteur conforme à leur puissance, et la raison, ou le moi humain, n'est que l'exercice et l'emploi combiné de leur libre activité.

C'est ainsi que, dans notre constitution morale, la cause impulsive ou de mouvement prend le nom de *volonté*, et celle par qui, nous représentant les objets, nous en concevons et apprécions les rapports, s'appelle *entendement*. A l'égard du résultat que poursuivent ces deux éléments de l'être humain, du motif qui les fait agir, du fondement sur lequel porte leur action, voici, pour peu qu'on s'y tourne, ce qu'il est aisé d'en remarquer.

Que chacun examine sa pensée, et il trouvera que la volonté nous entraîne à l'action, comme l'entendement se repose dans la vérité. Car toute action suppose un désir qui la sollicite, et toute vérité un jugement qui la reconnaît. De plus, pour que la volonté se prononce, il lui faut un motif de préférence ; et tout le monde conçoit qu'il ne saurait exister en dehors du charme qui la séduit, de même que l'entendement ne peut consentir à l'existence d'un rapport indiqué, sans qu'il trouve, dans le rapprochement et la comparaison des termes qui le comprennent, une force qui emporte sa conviction.

Il suit de là que l'évidence est le premier moteur de l'entendement, et l'agrément, celui de la volonté ; et

cela veut dire que l'esprit ne règle son consentement que par la preuve ou la démonstration de la vérité qu'on lui propose, de même que le cœur son désir, par la satisfaction qu'il se promet de l'objet qui le flatte et qui l'entraîne.

Voilà, je le répète, en quoi se trouve la raison, soit de la croyance qui émane de l'entendement et s'applique à la vérité, soit de l'attachement qui, produit de la volonté, contraint l'âme de se répandre au dehors, et l'emporte à éteindre en ses affections cette soif de contentement qui la consume. Or, cela étant reconnu quant à la fin où tend l'activité de nos puissances, à la cause de leur action, examinons quel en est le sujet et voyons les principes.

Ceux de l'évidence ressortent de la nature même des choses; ils constituent les axiomes, que l'intelligence trouve et confirme par intuition, et qui sont les fondements de la vérité.

Ceux de l'agrément se tirent de l'opinion que notre âme s'est formée sur la nature et les conditions du bonheur, ou plutôt sur les objets de notre plaisir, et qui sont le mobile de nos actions.

De sorte que l'évidence est immuable comme la vérité par qui elle se manifeste, au lieu que les principes de l'agrément sont aussi variables et divers que notre nature, sujette au caprice et à l'inconstance, a peu d'objets de plaisir qui soient fermes et stables. Sur quoi il est aisé de remarquer que l'entendement n'agit que par des idées et des raisonnements, n'appréciant que la réalité du rapport des objets entre eux ou avec l'être humain, je veux dire leurs qualités; et la volonté par des sentiments et des passions conformes au désir ou la crainte que lui en a donnés l'intelligence, ne pouvant

rechercher ou éviter l'application aux choses extérieures que par le bien ou le mal que la raison lui démontre ou lui fait pressentir en elles.

Et il paraît de là que les désirs et l'attachement du cœur ne sont qu'une conséquence des jugements et de la croyance de l'esprit, ou en d'autres termes, que la volonté préfère le bien, de la même manière que l'entendement a reconnu le vrai.

Mais comme le plus souvent il arrive que la volonté, emportée par l'élan du désir, s'est créé un objet de satisfaction, avant que l'examen de l'intelligence ait apporté à l'entendement la vérité ou la fausseté des biens, que l'imagination se représente délicieux par les charmes qu'elle leur attribue, cela fait que, ne voyant ou n'appréciant dans les objets que le côté ou les qualités qui flattent sa passion, l'homme en sa conduite est dirigé, non par ce qui est, mais ce qui lui plaît, et alors, n'étant le raisonnement, mais le penchant qui forme son jugement, ce n'est plus l'évidence, mais l'agrément qui règle sa croyance; le moteur de la volonté se trouve ainsi faire agir l'entendement; le principe d'où émane notre activité est renversé ; le désordre s'est glissé dans notre constitution; et l'homme, en aucune façon, ne saurait accomplir son œuvre essentielle, atteindre le but qu'il doit se proposer.

On doit donc reconnaître que tout mal vient de l'erreur, d'une croyance imaginaire, résultat naturel de lumières imparfaites, d'un jugement faux, déterminé par une volonté impatiente, égarée par son désir ; de même que tout bien vient de la vérité, d'une conviction raisonnée, fruit de la connaissance réelle des objets, qu'une attention réfléchie peut seule imprimer en l'âme éclairée par l'entendement.

Car la fin de la raison ne va principalement qu'à établir le bien de l'homme, à démêler le vrai d'avec le faux, jugeant de la convenance de chaque chose, appliquée à l'être humain en son entier. Et puisqu'il est certain que, doué de compréhension, de volonté, recherchant par-dessus tout le bonheur, il ne peut le trouver en dehors des lois de sa nature ou de sa constitution, n'est-il pas visible que son premier intérêt, son premier devoir est de se connaître ; et pour cela, repliant son intelligence sur elle-même, d'étudier le principe de son activité, les puissances d'où elle émane, l'objet et la cause motrice de leur action, ce qui en est le sujet ou le fondement; toutes choses qui, bien entendues, nous expliquent l'homme, son organisation, son être, sa personnalité ; et comme nous l'avons déjà indiqué, en nous représentant ce qui se passe en nous-mêmes, nous apprennent tout à la fois, et à discerner la fin que se proposent nos puissances, et à diriger leur action par un choix conforme à leur principe.

C'est que la préférence est l'homme. Son entendement, sa volonté, sa liberté, toute sa force morale se concentrent en cette action.

Prenez-y garde, qu'est-ce autre chose d'agir que de préférer, préférer que désirer, désirer que de juger, juger que d'apprécier la nature et les qualités des objets? Or, si de la connaissance des rapports que les choses ont entre elles, et de l'appréciation de la convenance ou de la disconvenance de l'homme aux objets, découlent la vérité ou l'erreur, le bien ou le mal, l'amou rou la haine, n'est-il pas certain qu'en morale tout se réduit à bien juger, à coordonner ses sentiments à ses idées, ses idées à la réalité, ou en d'autres termes, à rapporter l'attachement à la croyance, et la croyance à la connaissance.

De manière que, ne croyant que ce qui est vrai, n'aimant que ce qui est bien, ne poursuivant ou n'évitant que ce qu'il sait devoir justifier son désir ou sa crainte, l'homme, en sa conduite, est dirigé par ce qui est et non ce qui lui plaît; ce n'est point le penchant, mais le raisonnement qui forme son jugement; ce n'est point l'agrément, mais l'évidence qui règle sa croyance; l'entendement est déterminé par son moteur naturel; le principe d'où émane notre activité est conservé; l'ordre est rétabli dans notre constitution; et c'est de là que, nous renfermant dans l'observation des lois de notre nature, nous ne pouvons manquer de nous rapprocher du point vers lequel tendent nos puissances, accomplir notre œuvre essentielle, remplir notre destination.

Que si vous voulez ramener à sa plus simple expression tout ce qui ressort de la constitution morale de l'homme, et qui se rapporte aux causes motrices de son activité, cela se réduit à savoir que l'action a son principe dans la préférence, la préférence dans le désir, le désir dans l'idée du bien, le bien dans la vérité, la vérité dans la réalité, soit des rapports aperçus entre les objets, soit de la convenance présumée de leurs qualités avec l'être humain, et par suite en la modération ou la tempérance; la tempérance n'étant que le rapport, la convenance du désir au jugement, de l'entendement à la volonté.

IV.

Voilà ce que c'est que le vrai, le bien, à l'égard de l'homme, et qui résultent pour lui de la vertu, de la raison. Voyons maintenant, pour l'État, ce que sont le droit, l'utile, qui émanent de la justice, de l'égalité; et si le bonheur de tous, l'intérêt de l'État, peut s'obtenir différemment que le bonheur de chacun, l'intérêt de

l'individu ; ou autrement, si le principe qui, dans l'homme, a pour objet le vrai, le bien, n'est pas le même qui, dans l'État, fait la justice, l'égalité.

Pour cela, il faut seulement prendre garde qu'un rapport semblable se voit entre la raison et le penchant de l'individu, qu'entre l'intérêt des associés et le gouvernement ; et dès là que, partagé entre des sentiments et des passions contraires, l'homme, pour être heureux, a besoin de plier son désir, d'appliquer son attachement à ce que son jugement a reconnu le bien absolu, le bonheur de son être, on peut dire également que l'État, formé en vue de satisfaire à des besoins divers, et qui eux-mêmes, en se développant, donnent lieu à des intérêts si opposés, ne peut être heureux qu'autant que la majorité de ses membres conspire au bonheur de tous, rapporte son intérêt à celui de chacun, conforme sa volonté particulière à la volonté universelle qui gouverne la généralité de l'association. Car vous comprenez bien, sans qu'il soit nécessaire de le faire voir, que le citoyen est, par rapport à l'État, ce que le membre d'un corps est au corps entier dont il fait partie ; qu'ainsi, de la même sorte que tout membre a son usage, tout citoyen a son emploi ; et comme en l'organisation humaine la santé, la force, ne résultent que de l'extension et du jeu des organes, dans l'étendue et le rapport que souffrent leur convenance et la proportion, aussi bien que du consentement des membres à l'intention qui les pousse et les fait se mouvoir dans un intérêt de conservation ; il faut aussi admettre qu'en l'organisation politique, le bonheur, la puissance, ne sont qu'une expression de l'ordre appliqué aux éléments de l'État, l'extension ou le développement des facultés individuelles, dans l'étendue et le rapport que souffrent leurs moyens réci-

proques, les intérêts particuliers, réunis toutefois et concentrés dans un but d'intérêt général. Or le fait de rechercher et de connaître ce but, ou la fin que poursuit l'association, le discernement des moyens qui tendent le plus à l'en rapprocher, la mise en œuvre de ces moyens, par l'exercice de la souveraineté, du droit de commander, d'influer sur les intérêts sociaux, tout cela n'appartient qu'à une pensée intelligente, libre, impartiale, attributs essentiels d'un gouvernement de justice et d'égalité.

Qu'est-ce, en effet, que la justice, sinon l'intérêt de tous et l'égalité, celui de chacun, la proportion dans la souveraineté, établie ou appliquée par la constitution ou le gouvernement?

Car le gouvernement, ou l'exercice de la souveraineté dans l'État d'où émane la *loi*, est la raison collective ou politique, comme l'entendement, ou l'exercice de la souveraineté dans l'homme d'où émane la *préférence*, est la raison personnelle ou morale.

En sorte que, avançant toujours dans l'intelligence de ce rapport que je vous ouvre de l'organisation sociale à la constitution humaine, vous pouvez reconnaître que, si en l'homme chaque membre n'a de mouvement que par l'esprit qui anime le corps dont il dépend, n'agissant que par lui, et ne pouvant aimer que lui, puisque, se mouvant par lui, il se meut par lui-même, et que, travaillant au bien de l'être qui le conduit, il fait son propre bien; de même en l'État, chaque citoyen membre de l'association, mais membre intelligent, ne doit avoir d'activité politique, je veux dire exercer un droit d'influence sur l'intérêt général, que par la pensée, l'âme du corps social, la constitution, qui, sage et prévoyante en l'institution du gouvernement, ne confère l'autorité qu'au mérite,

à la puissance que chacun a d'augmenter ou d'assurer le bien de tous, l'intérêt de l'État.

Je ne fais donc pas de doute que le vrai ne soit pour l'homme ce que le raisonnement lui démontre convenable, utile ; comme le désir qui s'y applique, la préférence que détermine le jugement, la soumission de la volonté à l'entendement, sont ce qui fait le bien, ce qui constitue l'ordre moral. De même que l'œuvre essentielle de l'État, son principe étant reconnu par la constitution, l'utile en est la conséquence et le droit le moyen. Et cela veut dire que toute société, toute association, n'étant que l'expression d'une pensée d'organisation dans un intérêt commun, ce que le gouvernement a jugé lui être conforme est la justice, comme sa condition définie par la loi, la faculté pour chacun de lui aider, le concours à la direction des mouvements du corps social, dans la proportion de son intelligence, de sa capacité, de son moyen, sont ce qui fait l'égalité, ce qui constitue l'ordre politique.

Tout cela nous fait voir que, dans la constitution de l'État, le gouvernement tient la même place que l'entendement dans la constitution de l'homme, l'un étant souverain en morale, comme l'autre en politique. Mais, de ce que l'activité de ces deux puissances remonte au même principe et doit s'appliquer à la même fin, il ne s'ensuit pas que l'action de l'une et de l'autre ait la même tendance ou le même objet, et ce ne serait pas avoir l'esprit juste que de confondre, dans une égalité absolue, *le rapport de la loi à l'État, et celui de la préférence à l'homme*.

Car en poussant les recherches de plus en plus, on comprend qu'il y a cette différence entre l'exercice de la souveraineté dans l'État, ou le gouvernement d'où émane la loi, et l'exercice de la souveraineté dans

l'homme, ou le raisonnement d'où émane la préférence ; que l'âme étant par sa nature entraînée à désirer son bien, aussitôt que l'esprit lui a montré ce qui peut lui être une cause de satisfaction, un objet de bonheur, il est inévitable qu'elle ne s'y porte avec empressement. D'où il suit que, en morale, si l'homme choisit mal, c'est qu'il juge mal, et que, pour bien agir, il lui suffit d'être éclairé. Mais, en politique, la même cause appliquée au gouvernement est loin de produire le même effet ; et la raison de cette contrariété me paraît évidente, puisque d'un côté, s'il résulte de l'organisation humaine que l'idée du bien est le principe de son activité, que ce bien soit réel ou imaginaire, relatif ou absolu, il n'en est pas moins vrai que sa poursuite est l'objet de toutes nos démarches, le motif de toutes les actions de tous les hommes, quelques différents moyens qu'ils y emploient ; qu'enfin, le point suprême où tendent les puissances de notre être, est le bonheur de ce tout qui les comprend et les fait se mouvoir, ou, en d'autres termes, ce qui lui est convenable, utile, notre intérêt, que l'entendement ne découvre pas toujours, mais que la volonté ne peut s'empêcher de rechercher. Au lieu que, en l'organisation politique, le gouvernement, membre du corps social qu'il dirige, et que son œuvre est de protéger, de conserver, se trouvant néanmoins corps lui-même dans l'État, il peut arriver que, oubliant le corps dont il dépend, il s'imagine ne dépendre que de lui-même, et veuille se faire le centre du tout dont il n'est que la partie. Ce qui suffit pour nous montrer que l'entendement et le gouvernement, institués pour la même fin, n'y tendent pas l'un et l'autre également, l'un se faisant le plus souvent le but, et l'autre restant toujours le moyen. Sur quoi vous pouvez reconnaître combien il est juste de discerner la *raison*

morale de la *raison politique*, et la souveraineté de l'une d'avec celle de l'autre ; car si l'entendement ne vise qu'au bien de l'homme, l'intérêt du gouvernement peut ne pas être celui de l'État, et les gouvernés ont quelquefois raison de se défier des gouvernants.

Cette diversité de tendance entre l'activité du gouvernement et celle de l'entendement, ou plutôt ce renversement de l'objet auquel doit s'appliquer l'action du gouvernement, *fait donc toute la différence de la loi à la préférence, et la seule altération du rapport qui existe entre la morale et la politique.* Aussi est-ce à la détruire, en ramenant l'action gouvernementale à son principe, à l'intérêt de tous, que les publicistes doivent s'étudier ; et c'est pour ne pas avoir compris suffisamment la constitution de l'homme, qu'ils ont le plus souvent erré dans celles qu'ils ont imaginées pour l'État. C'est ainsi que, les uns prenant pour principe la liberté, ou l'égalité absolue, je veux dire la souveraineté pour tous, la loi ne s'est plus trouvée que la volonté de la multitude, et dès lors on a vu dans l'État le même renversement, la même confusion qui se fait remarquer dans l'homme aveuglé par son penchant ; car les décrets de la multitude sont aux lois véritables ce que les passions d'une âme corrompue sont au jugement éclairé de la droite raison ; les unes comme les autres ne désirant ou ne statuant nullement en vue de l'intérêt général, soit de l'homme, soit de l'État. Comme aussi passez-vous du principe de la liberté ou de l'égalité à celui de l'autorité ou du privilége que donne la richesse, vous tombez dans l'extrême opposé, et ne faites qu'échanger la licence de la démocratie pour la tyrannie de l'oligarchie ; les riches non plus que les pauvres n'usant du pouvoir en vue de la justice et de l'égalité, mais de l'intérêt de leur classe

ou de leur personne, et par suite de la force, qui assure aux pauvres le dépouillement des riches, et aux riches l'asservissement des pauvres. Démocratie, oligarchie, sont donc les deux constitutions les plus opposées ; et puisque chacune d'elles, attribuant la souveraineté aux éléments les plus contraires de l'État, s'éloigne également du but que poursuit l'association, il faut bien reconnaître que son œuvre, ou sa loi, ne peut s'accomplir que par l'autorité de la classe moyenne, et ainsi qu'en politique, la modération est la justice et l'égalité, de même qu'en morale elle fait la vertu et le bonheur.

Voilà comment on démontre l'analogie qui se trouve entre les éléments constitutifs de l'homme et ceux de l'État, ou en d'autres termes le rapport de la morale à la politique ; et, pour en finir la considération par une dernière remarque, j'ajouterai que la morale a pour objet *l'ordre et l'harmonie dans les passions*, *de même que la politique*, *l'ordre et l'harmonie dans les intérêts*. Comme aussi c'est d'avoir discerné cet admirable rapport de la volonté humaine et de l'entendement avec l'action sociale et le gouvernement, qui fait la gloire des anciens philosophes que j'ai résumés, ainsi que le mérite de mon travail ; car j'ai eu principalement en vue de faire ressortir cette connexion intime, essentielle, par qui la morale se rattache, pour ainsi dire, à la politique ; de telle sorte que la connaissance de l'une mène nécessairement à la connaissance de l'autre.

Cela étant ainsi, et reprenant en substance les principes accordés, je trouve que tout être, par cela même qu'il existe, a une destination ; que l'homme, étant capable de passion et d'intelligence, ne peut accomplir son œuvre que par le rapport de ses facultés avec la fin que la nature leur a prescrite, et par ainsi, l'harmonie né-

cessaire de son désir avec son jugement ; que c'est là ce qui fait la vertu, l'ordre ; que l'ordre et la vertu supposent une tendance générale ou le concert des parties vers le milieu ou la fin de l'ensemble. Or, le milieu, dans la morale, est la tempérance, où se trouve le bien de l'homme, que produit la raison, et, dans la politique, le milieu ou la fin de l'État est l'intérêt de tous, que produit la justice, laquelle, résultant d'un gouvernement d'égalité, ne peut s'obtenir que par la classe moyenne.

De façon qu'il est possible de résumer toute la morale en ces trois mots : Vertu, raison, tempérance ;

Et la politique, en ceux de : Justice, égalité, classe moyenne.

FIN.

TABLE.

Pages.

PRÉFACE..... 1

Première Partie.

PHILOSOPHIE MODERNE.

LOCKE. — Essais sur l'Entendement humain.

HELVÉTIUS. — De l'Esprit.

J. J. ROUSSEAU.— Préface de Narcisse.— Discours sur l'Inégalité. — Émile.

FRAGMENTS.

AVERTISSEMENT. 13

LOCKE.

ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN.

AVANT-PROPOS 19

INTRODUCTION..... 21

I. De l'entendement, ... *ib.*

II. De la compréhension..... *ib.*

Livre Premier.

DES NOTIONS INNÉES.

CHAPITRE Ier. Qu'il n'y a point de principes innés dans l'esprit de l'homme. 23

§ 1. La manière dont les hommes acquièrent leurs connaissances prouve qu'elles ne sont point innées..... *ib.*

§ 2. Par quels degrés l'esprit vient à connaître plusieurs vérités. 25

CHAPITRE II. Qu'il n'y a point de principes de pratique qui soient innés..... 27

Pages.

§ 1. Il n'y a point de principe de morale si clair ni si généralement reçu que les maximes spéculatives dont on vient de parler. 27
§ 2. La conscience ne prouve pas qu'il y ait aucune règle de morale innée. 28
§ 3. Par quels degrés les hommes viennent communément à recevoir certaines choses pour principes. 29
CHAPITRE III. Autres considérations touchant les principes innés, tant ceux qui regardent la spéculation que ceux qui appartiennent à la pratique. 30
§ 1. Des principes ne sauraient être innés, à moins que les idées dont ils sont composés ne le soient aussi. *ib.*
§ 2. L'idée de Dieu n'est point innée. *ib.*
§ 3. Il n'y a pas d'idées innées dans la mémoire. 32

Livre Deuxième.

DES IDÉES.

CHAPITRE Ier. Où l'on traite des idées en général, et où l'on examine par occasion si l'âme de l'homme pense toujours. 35
CHAPITRE II. Des idées simples. 37
§ 1. Idées qui ne sont pas composées. *ib.*
§ 2. L'esprit ne peut ni faire ni détruire les idées simples. *ib.*
CHAPITRE III. Division des idées simples. 38
§ 1. Idées qui viennent dans l'esprit par un seul sens. *ib.*
CHAPITRE IV. De la solidité. *ib.*
CHAPITRE V. Des idées simples qui nous viennent par divers sens. 39
CHAPITRE VI. Des idées simples qui nous viennent par réflexion. 40
CHAPITRE VII. Des idées simples qui viennent par sensation et par réflexion. *ib.*
§ 1. Du plaisir et de la douleur. *ib.*
§ 2. De l'existence et de l'unité. 41
§ 3. De la puissance. *ib.*
§ 4. De la succession. *ib.*
CHAPITRE VIII. Autres considérations sur les idées simples. 42
§ 1. Idées positives qui viennent de causes privatives. *ib.*
§ 2. Idées dans l'esprit à l'occasion des corps et qualités dans les corps. *ib.*
§ 3. Premières et secondes qualités dans les corps. *ib.*
§ 4. Comment les premières qualités produisent des idées en nous. 43
CHAPITRE IX. De la perception. *ib.*

Pages.

CHAPITRE X. De la rétention..... 44
§ 1. La contemplation..... *ib.*
§ 2. La mémoire..... *ib.*
CHAPITRE XI. De la faculté de distinguer les idées et de quelques autres opérations de l'esprit..... 45
§ 1. Le discernement..... *ib.*
§ 2. Le jugement..... *ib.*
§ 3. La comparaison..... 46
§ 4. La composition..... *ib.*
§ 5. L'abstraction..... *ib.*
CHAPITRE XII. Des idées complexes..... *ib.*
CHAPITRE XIII. Des modes simples et premièrement de ceux de l'espace..... 48
§ 1. Idée de l'espace..... *ib.*
§ 2. De l'immensité..... *ib.*
§ 3. De la figure..... *ib.*
§ 4. Du lieu..... 49
§ 5. Le corps et l'étendue ne sont pas la même chose..... *ib.*
CHAPITRE XIV. De la durée et de ses modes simples..... 50
§ 1. Ce que c'est que la durée..... *ib.*
§ 2. Comment nous vient l'idée de l'éternité..... 51
CHAPITRE XV. De la durée et de l'expansion considérées ensemble. 52
CHAPITRE XVI. Du nombre..... 53
CHAPITRE XVII. De l'infinité..... 54
§ 1. De l'infinité..... *ib.*
§ 2. Ce qu'il y a de positif et de négatif dans notre idée de l'infini..... 55
CHAPITRE XVIII. De quelques autres modes simples..... 56
§ 1. Modes du mouvement..... *ib.*
§ 2. Modes des sons..... *ib.*
§ 3. Modes des couleurs..... 57
§ 4. Modes des odeurs et des saveurs..... *ib.*
CHAPITRE XIX. Des modes qui regardent la pensée..... *ib.*
CHAPITRE XX. De quelques autres modes simples..... 58
§ 1. Du plaisir et de la douleur..... *ib.*
§ 2. Du bien et du mal..... *ib.*
§ 3. De l'amour..... *ib.*
§ 4. De la haine..... *ib.*
§ 5. Du désir..... 59
§ 6. De la joie..... *ib.*
§ 7. De la tristesse..... *ib.*
§ 8. De l'espérance..... *ib.*

Pages.

§ 9 De la crainte..... 59
§ 10. Du désespoir..... 60
§ 11. De la colère..... *ib.*
§ 12. De l'envie..... *ib.*
CHAPITRE XXI. De la puissance..... *ib.*
§ 1. Comment on acquiert cette idée..... *ib.*
§ 2. D'où nous viennent les idées de liberté et de nécessité..... 61
§ 3. Ce que c'est que la liberté..... 62
§ 4. Ce que c'est que la nécessité..... *ib.*
§ 5. La liberté n'appartient pas à la volonté..... *ib.*
§ 6. L'homme n'est pas libre par rapport à l'action de vouloir..... 63
§ 7. La volonté et le désir ne doivent pas être confondus..... *ib.*
§ 8. Pourquoi l'on ne désire pas toujours le plus grand bien..... 65
§ 9. Pourquoi le plus grand bien n'émeut pas la volonté lorsqu'il n'est pas désiré..... *ib.*
§ 10. Faux jugements dans la comparaison du présent et de l'avenir..... 67
CHAPITRE XXII. Des modes mixtes..... 68
CHAPITRE XXIII. De nos idées complexes des substances..... 69
§ 1. De nos idées complexes des substances..... *ib.*
§ 2. Comparaison entre l'idée du corps et celle de l'âme..... 70
§ 3. Idée de Dieu..... 71
CHAPITRE XXIV. Des idées collectives des substances..... 72
CHAPITRE XXV. De la relation..... *ib.*
CHAPITRE XXVI. De la cause et de l'effet..... 74
§ 1. De la cause et de l'effet..... *ib.*
§ 2. Relations fondées sur le temps..... *ib.*
§ 3. Relations de lieu et d'étendue..... 75
CHAPITRE XXVII. En quoi consistent l'identité et la diversité..... *ib.*
§ 1. De l'identité et de la diversité..... *ib.*
§ 2. Identité des substances..... *ib.*
§ 3. Identité des modes..... 76
§ 4. Identité des végétaux..... *ib.*
§ 5. Identité des animaux..... *ib.*
§ 6. En quoi consiste l'identité personnelle..... 77
CHAPITRE XXVIII. De quelques autres relations..... *ib.*
§ 1. Relations proportionnelles..... *ib.*
§ 2. Relations naturelles..... *ib.*
§ 3. Relations conventionnelles ou rapports d'institution..... 78
§ 4. Relations morales..... *ib.*
§ 5. Ce que c'est que bien et que mal moral..... *ib.*
CHAPITRE XXIX. Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. 80

Pages.

CHAPITRE XXX. Des idées réelles et chimériques 82
CHAPITRE XXXI. Des idées complètes et incomplètes..... 83
CHAPITRE XXXII. Des vraies et des fausses idées..... 85
CHAPITRE XXXIII. De l'association des idées..... 86

Livre Troisième.

DES MOTS.

CHAPITRE I. Des mots et du langage en général..... 89
CHAPITRE II. De la signification des mots..... 90
CHAPITRE III. Des termes généraux..... 91
CHAPITRE IV. Des noms des idées simples..... 92
CHAPITRE V. Des noms des modes mixtes et des relations..... 93
CHAPITRE VI. Des noms des substances..... 94
CHAPITRE VII. De l'imperfection des mots..... 96
CHAPITRE VIII. De l'abus des mots..... 98
§ 1. De l'abus des mots..... *ib.*
§ 2. Des fins différentes du langage..... 99
§ 3. Différents remèdes contre les abus dont on a parlé..... *ib.*

Livre Quatrième.

DE LA CONNAISSANCE.

CHAPITRE I. De la connaissance en général..... 103
CHAPITRE II. Des degrés de notre connaissance..... 105
CHAPITRE III. De l'étendue de la connaissance humaine..... 106
CHAPITRE IV. De la réalité de notre connaissance..... 109
CHAPITRE V. De la vérité en général..... 110
CHAPITRE VI. Des propositions universelles, de leur vérité et de leur certitude..... 112
CHAPITRE VII. Des propositions qu'on nomme maximes ou axiomes. 113
CHAPITRE VIII. Des propositions frivoles..... 115
CHAPITRE IX. De la connaissance que nous avons de notre existence..... *ib.*
CHAPITRE X. De la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu..... 116
CHAPITRE XI. De la connaissance que nous avons de l'existence des autres choses..... 117
CHAPITRE XII. Des moyens d'augmenter notre connaissance..... 119

Pages.

CHAPITRE XIII. De la probabilité..... 121
CHAPITRE XIV. Des degrés d'assentiment..... 122
CHAPITRE XV. De la raison..... 123
CHAPITRE XVI. Des causes de l'erreur..... 126

HELVÉTIUS.

AVANT-PROPOS..... 131

DE L'ESPRIT.

I. La faculté de juger n'est que la faculté de sentir..... 135
II. De la diversité des esprits. — Est-elle un effet de la nature ou de l'éducation?..... 137
III. Des passions..... 141
IV. Des qualités de l'esprit..... 143
Du génie et de l'esprit. — Esprit de lumière, de pénétration, de profondeur, de sagacité, de justesse..... *ib.*
Des conseils..... 144
Du bon sens..... 145
De l'esprit de conduite..... *ib.*
Du talent..... 146
CONCLUSION..... 147

J. J. ROUSSEAU.

AVANT-PROPOS..... 151
PRÉFACE DE NARCISSE..... 153
Les arts ont-ils contribué à épurer ou à corrompre les mœurs? 153
DISCOURS SUR L'ORIGINE DE L'INÉGALITÉ PARMI LES HOMMES... 158
PREMIÈRE PARTIE..... 157
SECONDE PARTIE..... 158
ÉMILE..... 161
I. De l'homme naturel et de l'homme civil. — De l'éducation publique et de l'éducation domestique. — De la dépendance..... 161
II. De la bonté naturelle de l'homme. — De la raison sensitive et de la raison intellectuelle. — Des qualités de l'esprit..... 164
III. Des passions. — De l'amour de soi-même. — De la justice.. 166
IV. De l'éducation qui convient à la femme..... 169
CONCLUSION..... 171

FRAGMENTS.

Pages.

FRAGMENT I. — Hobbes. — Introduction à ses œuvres de morale et de politique..... 175
FRAGMENT II. L'amour des hommes, dérivé de l'amour de soi, est le principe de la justice humaine..... 190
Des premiers fondements des lois..... 194
FRAGMENT III. De l'homme et de ses facultés..... 201
AVANT-PROPOS..... 199

Deuxième Partie.

PHILOSOPHIE ANCIENNE.

PLATON. — De la République. — Des Lois.
ARISTOTE. — La Morale. — La Politique.
CICÉRON. — Morale et Politique.
MÉDITATIONS.
AVERTISSEMENT..... 215

PLATON.

DE LA RÉPUBLIQUE.

I. Du juste et de l'injuste considérés dans leurs rapports avec le bonheur de l'homme..... 219
II. De l'éducation. — De la musique et de la gymnastique..... 226
III. De la justice considérée dans son rapport avec l'État, avec l'homme. — De l'aristocratie et du philosophe..... 231
IV. Des révolutions, ou changements successifs de l'aristocratie en timocratie, de la timocratie en oligarchie, de l'oligarchie en démocratie, de la démocratie en tyrannie..... 239
CONCLUSION..... 250

DES LOIS.

I. Éducation. — De la tempérance et des repas en commun. — De la musique et de la danse..... 253
II. De l'origine et de la division des gouvernements. — De la souveraineté..... 264
CONCLUSION..... 275

ARISTOTE.

MORALE.

Pages.

De l'homme. — Son œuvre essentielle. — De la vertu. — De la justice. — De la science et de l'art. — De la prudence, de la sagesse. — Du politique. 279

Conclusion..... 292

POLITIQUE.

I. De l'État. — Du citoyen. — De la souveraineté..... 295

II. De la constitution. — De l'oligarchie et de la démocratie. — De la république. — De la classe moyenne..... 307

III. Des révolutions..... 321

IV. De l'État parfait. — Du bonheur. — De la communauté et de la propriété. — De la vertu. — De l'éducation..... 327

Conclusion..... 341

CICÉRON.

Préface..... 349

MORALE.

I. Philosophie de l'ancienne Académie. — Principes nouveaux introduits par Aristote, Théophraste, Zénon..... 361

II. Du vrai bien, ou du principe de nos actions. — Système d'Épicure, de l'ancienne Académie, des stoïciens, des péripatéticiens. 372

III. De l'âme. — Du chagrin. — Des passions..... 400

IV. De la philosophie. — Du bonheur par la vertu..... 417

POLITIQUE.

I. Du gouvernement considéré dans son principe, dans sa pureté et dans sa corruption, dans ses divisions, dans ses révolutions.. 427

II. Du droit et de la loi. — De la raison. — De la justice. — De la philosophie..... 453

Conclusion..... 470